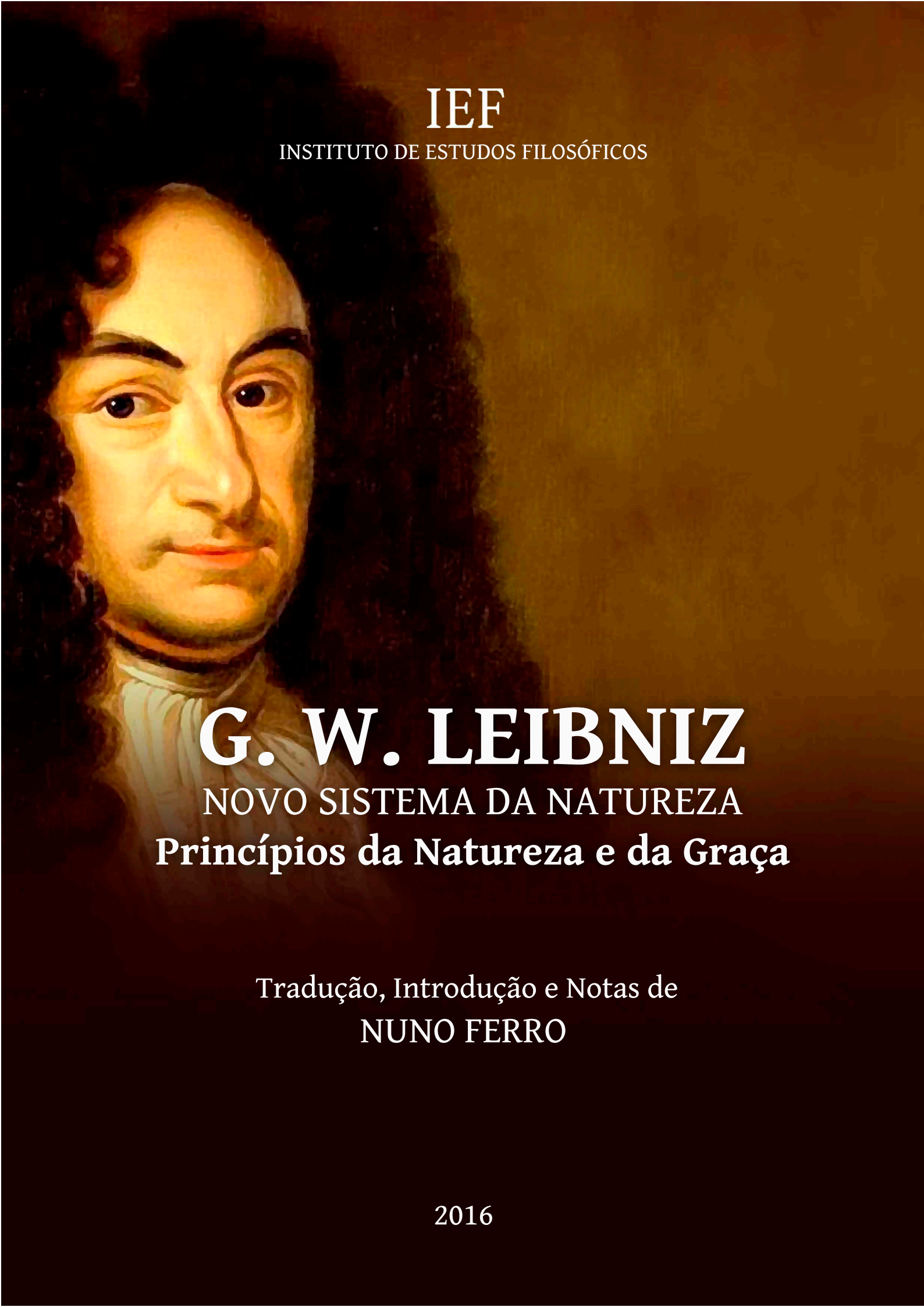


A portrait of G.W. Leibniz, showing him from the chest up. He has long, dark, curly hair and is wearing a white shirt with a high collar. The background is a warm, brownish-gold color.

IEF

INSTITUTO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS

G. W. LEIBNIZ

NOVO SISTEMA DA NATUREZA

Princípios da Natureza e da Graça

Tradução, Introdução e Notas de
NUNO FERRO

2016

G. W. LEIBNIZ

**NOVO SISTEMA DA NATUREZA E DA COMUNICAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS,
BEM COMO DA UNIÃO QUE HÁ ENTRE A ALMA E O CORPO**

PRINCÍPIOS DA NATUREZA E DA GRAÇA FUNDADOS SOBRE A RAZÃO

Tradução, introdução e notas de
Nuno Ferro

IEF
2016

Título: Novo Sistema da Natureza e da Comunicação das Substâncias, Bem como da União que há entre a Alma e o Corpo. Princípios da Natureza e da Graça Fundados sobre a Razão

Autores: G.W.Leibniz; Nuno Ferro

© Nuno Ferro

Colecção: *eQVODLIBET 2*

1ªedição: Julho de 2016

ISBN: 978-989-20-6834-3

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

1. Apresentação-----	7
2. O <i>Systeme Nouveau de la Nature...</i> -----	16
3. Os <i>Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison</i> -----	23
4. Substância simples – substância composta-----	29

NOVO SISTEMA DA NATUREZA

E DA COMUNICAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS,

BEM COMO DA UNIÃO QUE HÁ ENTRE A ALMA E O CORPO -----	101
---	-----

PRINCÍPIOS DA NATUREZA E DA GRAÇA

FUNDADOS SOBRE A RAZÃO -----	113
------------------------------	-----

Notas

“Novo Sistema da Natureza e da comunicação das substâncias, bem como da união que há entre a alma e o corpo” -----	124
--	-----

Notas

“Princípios da Natureza e da Graça fundados sobre a Razão” -----	178
--	-----

INTRODUÇÃO¹

1. Apresentação

Em 1714, o Príncipe Eugénio de Sabóia pede a Leibniz um resumo do seu "pensamento". Como resposta recebe os *Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison*. Poucos meses depois², Leibniz inicia a redacção da "Monadologia"³. Os dois textos são, assim, contemporâneos e, por isso, normalmente editados em conjunto, o que se justifica: correspondem à mesma fase do pensamento de Leibniz e, ainda que foquem os mesmos problemas sob ângulos nem sempre idênticos, possuem uma forma literária muito semelhante. Nenhum dos textos foi publicado em vida de Leibniz. Os *Principes de la Nature* foram-no somente em 1718, em *L'Europe Savante*⁴. O que, no entanto, chama a atenção é o facto de Leibniz ter pensado editar os *Principes de la Nature* com outros quatro textos, que ele próprio agrupou (e, nalguns casos, reescreveu) para esse fim, tendo mesmo escrito o índice do "livro". Esses quatro textos são: 1) *Systeme nouveau*⁵ de la

¹ Abreviaturas utilizadas nas referências às obras de Leibniz: **Ak**: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Akademie Verlag, 1923-; **G**: *G.W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, Gerhardt, C. I. (ed.), Berlin, Weidemann, 1875, 7 vols.; reimp. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978; **GM**: *G. W. Leibniz. Mathematische Schriften*, Gerhardt, C. I. (ed.), Berlin, Asher, 1849, 7 vols.; reimp. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1971; **Erd**: *G. W. Leibniz. Opera Philosophica Omnia*, Erdmann, J. E., (ed.), Berlin, Eichler, 1840, 2 vols.; reimp. Aalen, Scientia, 1959; **C**: *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Couturat, L. (ed.), Paris, Alcan, 1903; reimp. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1961; **Gr**: *G. W. Leibniz. Textes inédits*, Grua, G. (ed.), Paris, PUF, 1948, 2 vols. Em geral, excepto quando tal não for possível, tender-se-á a citar seguindo as edições mais comuns, e não a da Academia, dado o seu carácter muito incompleto.

² Para o estudo dos manuscritos, edições e determinação das datas de composição quer dos *Principes de la Nature* quer do que posteriormente se denominou "Monadologia", veja-se a edição de ROBINET, A., *G. W. LEIBNIZ. Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie*, Paris, PUF, 1954, pp. 1-23. A edição de Robinet é indispensável para a análise da composição destes textos.

³ Como se sabe, o texto original não tem título. Há uma cópia do texto com o título *Les principes de la philosophie, par Monsieur Leibniz*, o que leva Robinet a concluir que este deveria ser o título original (cfr. *op. cit.*, p. 11). O título *Monadologie* surge na primeira edição alemã, de Köhler, em 1720 (*idem*, p. 19). Citar-se-á o texto simplesmente como *Monadologia*.

⁴ Tomo IV, Parte I, La Haye, Rogissart, pp. 100-123.

⁵ Respeitar-se-á a grafia de Leibniz, que escreve "Systeme" sem acentuação.

nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps; 2) *Éclaircissement du Systeme nouveau de la communication des substances*; 3) *Éclaircissement de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps*; 4) *Objections de Monsieur Bayle avec les réponses*⁶. Ou seja, Leibniz pensou editar um texto de 1714 – do seu último período, portanto – com o *Systeme Nouveau*, que foi publicado em 1695 (mas cuja gestação é bem anterior), praticamente 20 anos antes⁷. O facto de o próprio Leibniz ter pensado editar conjuntamente estes textos, de estilo tão diferente, é importante para a compreensão da sua unidade conceptual. É possível que tenha havido alterações no pensamento de Leibniz entre o *Systeme Nouveau* e os *Principes de la Nature*. Mas parece claro que Leibniz considerou que havia motivo suficiente para unir os dois textos, apesar da sua diferença. E parece igualmente claro que isso significa, da parte de Leibniz, uma espécie de "ratificação" do conteúdo exposto no *Systeme Nouveau*. Parece, portanto, legítimo supor que Leibniz pretendia com esta edição dar a entender que, se se compreendesse correctamente o que já estava escrito no *Systeme Nouveau* (e, para isso, tornava-se necessário publicar as explicações que fora obrigado a escrever a propósito dos mal-entendidos que a sua edição provocara), se descobriria uma unidade conceptual com os *Principes de la Nature* ou, pelo menos, um progresso em continuidade entre os dois textos, apesar da diferença de estilo. Isso mesmo é expressamente dito por Leibniz numa carta a Remond (de 26 de Agosto de 1714): "... pour vous envoyer un petit discours que j'ay fait icy pour Mgr. le Prince Eugene sur ma Philosophie. J'ay esperé que ce petit papier contribueroit à mieux faire entendre mes meditations, en y joignant ce que j'ay mis dans les Journaux de Leipzig, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzig je m'accommode assés au langage de l'Ecole, dans les autres je m'accommode davantage au

⁶ Este último texto era inédito. Sobre este assunto, cfr. ROBINET, *op. cit.*, p. 9.

⁷ Os textos de Leibniz sobre o *Systeme nouveau*... estão agrupados na edição de Gerhardt (intercalados pelo *De Ipsa Natura*), juntamente com as objecções de Foucher, Bayle e Lamy e as correspondentes anotações de Leibniz: cfr. G IV, 487-503; 517-594.

style des Cartesiens, et dans cette derniere pièce je tache de m'exprimer d'une maniere qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres"⁸.

Não cabe aqui fazer um estudo pormenorizado sobre o significado da utilização por parte de Leibniz de "várias linguagens" nem da relação que essa variedade mantém com os próprios conteúdos que se pretendem exprimir. É sabido que Leibniz pode dizer, ou querer dizer, a "mesma coisa" com terminologias muito diferentes. Tal facto não pretende ser apenas demonstração de um virtuosismo técnico – que, por outro lado, é evidente –, nem está também ao serviço de uma estratégia apenas destinada a convencer o destinatário, ainda que isso seja igualmente evidente: Leibniz falará "em escolástico" aos escolásticos e falará "em cartesiano" aos cartesianos, para os convencer. Mas o problema é muito mais complexo e prende-se com a própria origem da diversidade de terminologias filosóficas. De facto, a linguagem escolástica, para referir apenas um caso, depende de condicionalismos históricos, mas depende mais fundamentalmente dos próprios fenómenos ou conceitos que pretende traduzir. O uso escolástico da expressão "forma substancial", por exemplo, é "escolástico" porque corresponde a um *conceito*, que foi analisado e exposto por um *estilo de pensamento* que ficou conhecido por esse nome, conceito que depende de uma peculiar *forma de averiguação das coisas*. Não se trata, portanto, de uma mera questão de "estilo de linguagem", mas sim de "pensamento". Por isso, o abandono da expressão referida foi motivado pela alteração dessa forma de averiguação, que arrastou naturalmente a declaração da nulidade de significado do conceito. A alteração de terminologias é evidentemente uma alteração conceptual. Ora ao utilizar várias terminologias que exprimem conceitos que, *nelas*, são muitas vezes irreconciliáveis (por formalizarem pontos de vista e modos de análise que se excluem),

⁸ *Carta a Remond*, G III, 624.

Leibniz está a fazer *mais* do que "tentar convencer o opositor", seja ele qual for. Está a afirmar, pelo próprio uso de terminologias divergentes, que os conceitos que ele pretende exprimir agora *podem* ser traduzidos numa linguagem que originalmente os desconhecia, porque o que *essa* linguagem já exprimia *pode*, de facto, corresponder ao conceito *novo* (e, muitas vezes, totalmente *novo*) que Leibniz pretende introduzir. Assim, e para manter o exemplo, a expressão "forma substancial" deve ser, como diz Leibniz, *reabilitada*, porque corresponde, na verdade, a um fenómeno, ainda que o *modo* como tal fenómeno se expressava na linguagem em que originalmente ocorria fosse deficiente. Há uma "verdade" na expressão (e na *forma de investigação* de que derivava), ainda que tal verdade esteja tolhida e perturbada pelo modo como a linguagem escolástica a analisava, o que é outro modo de dizer que a escolástica "se percebeu mal a si mesma". Mais ainda: o "mesmo conceito" pode ser expresso numa outra linguagem que tinha precisamente por função excluí-lo (as formas substanciais são átomos de substância, por exemplo), o que significa que também a linguagem cartesiana possuía uma compreensão deficiente do que se dizia *nela*.

Todavia, a acusação de deficiência de auto-compreensão própria das linguagens das "seitas filosóficas"⁹ compreende, para Leibniz, um aspecto positivo: nenhuma das linguagens – isto é, nenhum ponto de vista sobre as coisas – é completamente cega, a nenhuma delas a realidade escapa totalmente. Há sempre apresentação de qualquer coisa de válido, o que significa, em última análise, que o nosso modo de nos havermos com o que se passa não equivale a uma radical ilusão. Nada disto é original: corresponde, afinal, ao que Aristóteles afirma no começo do livro α da Metafísica: o estudo da filosofia é fácil e é difícil, porque, se é certo que ninguém consegue uma apreensão total da realidade,

⁹ Sobre o uso e significado da expressão "seita filosófica", cfr. RUTHERFORD, D., *Demonstration and Reconciliation: the Eclipse of the Geometrical Method in Leibniz's Philosophy*, in WOOLHOUSE, R. (ed.), *Leibniz's 'New System' (1695)*, Firenze, Olschki, 1996, p. 196-198.

também parece que não se pode passar completamente ao seu lado¹⁰. Há, assim, "qualquer coisa de verdade" na expressão "forma substancial", tal como há "qualquer coisa" de verdade na noção de "átomo", desde que sejam consideradas de modo conveniente¹¹. O que significa que, na maior parte dos casos, a oposição conceptual é devida, não a uma pura cegueira, mas à *fixação*, ao imobilismo ou paralisia de *um* ponto de vista¹². É essa fixação que produz a incompatibilidade, pois apresenta apenas um aspecto das coisas que se toma como "as coisas". Ora "toutes les choses ont plusieurs faces"¹³, e é a absolutização de apenas uma que "fait naistre cette diversité d'opinions, chacun envisageant les objets d'un certain costé: il n'y en a que très peu qui ayent la patience de faire le tour de la chose jusqu'à se mettre du costé de leur adversaire"¹⁴.

O esforço da análise de Leibniz, que se traduz na utilização de terminologias opostas, é, pois, o de "faire le tour de la chose", mostrar a compatibilidade dos vários pontos de vista, o que se revelará precisamente quando se determinar o lugar respectivo de cada um, *l'endroit* de que Leibniz tanto fala. No limite (e sabe-se bem o destino que esta tentativa de alargamento de perspectivas teve no pensamento filosófico posterior), todas as formas de compreensão da realidade se revelarão correctas, pois a cada uma corresponderá uma possibilidade efectiva e válida de a compreender: "La consideration de ce systeme¹⁵ fait voir aussi que lorsqu'on entre dans le fonds des choses, on remarque plus de la raison qu'on ne croyoit dans la pluspart des sectes des philosophes. Le peu de réalité substantielle des choses sensibles des Sceptiques; la reduction de tout aux harmonies ou

¹⁰ Cfr. *Metafísica*, 993a30 e ss.

¹¹ E, deste ponto de vista, o "modo conveniente" terá como primeiro critério metodológico precisamente a sua compatibilidade.

¹² Leibniz dirá com frequência que essa *fixação* deriva de constrangimentos de natureza subjectiva, do espírito de seita, e não da análise dos fenómenos.

¹³ *Carta ao Duque Johann Friedrich*, (1679), Ak (2006), II, I, 755.

¹⁴ *Conversation du marquis de Pianese...*, BARUZI, J. (ed.), *Leibniz. Trois Dialogues Mystiques*, Paris, Vrin, 1985 (reprise), p. 20-21. "Ce qu'on a le plus de droit de blamer dans les hommes, ce n'est pas leur opinion, mais leur jugement temeraire à blamer celle des autres, comme s'il falloit estre stupide ou méchant pour juger autrement qu'eux", *Nouveaux Essais...*, G V, 443.

¹⁵ Precisamente o *Systeme Nouveau*.

nombres, idées et perceptions des Pythagoristes et Platoniciens; l'un et même un tout de Parménide et de Plotin, sans aucun Spinozisme; la connexion Stoïcienne, compatible avec la spontanéité des autres; la philosophie vitale des Cabalistes et Hermetiques, qui mettent du sentiment par tout; les formes et Entelechies d'Aristote et des Scholastiques; et cependant l'explication mecanique de tous les phenomenes particuliers selon Democrite et les modernes, etc. se trouvent reunies comme dans un centre de perspective, d'où l'object (embrouillé en le regardant de tout autre endroit) fait voir sa regularité et la convenance de ses parties: on a manqué le plus par un esprit de Secte, en se bornant par la rejection des autres"¹⁶.

É evidente que as expressões aqui utilizadas, ainda que pareçam veicular uma certa forma de compreensão das coisas, não ultrapassam a metáfora: não está ainda determinado a que corresponde o "lugar de um ponto de vista", nem como se executa o seu alargamento ou rotação de forma a surgirem outros pontos de vista igualmente válidos. Ou seja, é preciso esclarecer que significa realmente dizer que "toutes les choses ont plusieurs faces". A análise leibniziana desta pluralidade de aspectos da realidade compreende uma grande multiplicidade de determinações, mas basta aqui fazer alguma referência de carácter muito geral. Um (e apenas *um*) dos pontos centrais deriva da compreensão de que a realidade não se organiza num "plano único", por assim dizer, mas que, para além da variação espaço-temporal (que, por si só, permite já a variedade de aspectos e de compreensões), há que ter em conta ainda uma outra forma de organização escalonada, que se poderá chamar, por razões de comodidade, "hierárquica". Nos

¹⁶ *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle à trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps*, G IV, 523-524. Compreende-se bem a exclusão de Spinoza: Leibniz não tinha qualquer interesse em parecer de acordo com Spinoza, que era por vezes acusado de ateísmo. Mas também não seria difícil encontrar, no pensamento de Leibniz, algumas semelhanças com Spinoza. Para a inclusão de Hobbes e Epicuro no elenco, cfr. G IV, 559, por exemplo; para o caso de Malebranche, G IV, 591, etc. A compatibilidade dos pontos de vista inclui ainda o comum e não filosófico, como Leibniz repete com frequência, dizendo que, com o seu sistema, se mantêm as formas vulgares de falar. Como é óbvio, a compatibilização dos vários pontos de vista não exclui a crítica, entre outros motivos porque cada um se

Principes de la Nature et de la Grace Leibniz alude a esta forma de organização diferenciando a compreensão "empírica" (aquela que natural e imediatamente possuímos das coisas e que vigora em três quartas partes da nossa vida), a "científica" (que vigorará, portanto, raramente) e a "metafísica" (que vigorará...). Nada disto é original, pois encontra-se já formulado no pensamento antigo. É, todavia, tendência natural pretender absolutizar cada um dos planos em que a realidade se apresenta, desvalorizando ou mesmo tornando os outros insignificantes: "Les Geometres ordinairement méprisent la metaphysique, un physicien se mocque de l'un et de l'autre, et un homme qui est dans les affaires a petié de tous ces Messieurs là"¹⁷. Apesar disso, cada plano *compreende em si mesmo* a *possibilidade* de outro, devido a várias razões (que, uma vez mais, não cabe agora analisar aqui), que se prendem sobretudo com as deficiências de compreensão próprias de cada um: há fenómenos que, confrontados com a exigência da sua justificação, requerem o abandono de uma forma de consideração para introduzir uma nova. Nada disto é também muito original, porque a análise da necessidade da ultrapassagem de um plano de compreensão da realidade para outro está feita já também por Platão e por Aristóteles, bem como o "modo de ultrapassagem", que se prende com a noção de *hipótese*. Deste ponto de vista, Leibniz segue a análise clássica da possibilidade do surgimento das "ciências regionais" e da necessidade de uma ciência não hipotética. A análise de Leibniz adquire talvez uma maior especificidade no modo de compreender a *relação entre os vários planos* e também no modo de compreender a *passagem do plano "científico" para o "metafísico"*, aspectos que são expressamente referidos nos dois textos de que aqui se apresenta a tradução. São, portanto, vários os problemas a ter em conta relacionados com a noção de *conexão* entre os pontos de vista (e, derivadamente, com as linguagens das várias "seitas filosóficas").

apresenta a si mesmo como exclusivo e a negação dessa exclusividade produzirá necessariamente modificações significativas nos próprios conceitos admitidos, na sua interpretação e no seu sentido.

O empreendimento filosófico leibniziano tentará mostrar que os vários planos não estão meramente justapostos nem são incomunicáveis entre si, mas permitem *a transcrição de uns nos outros*, mantendo, ao mesmo tempo, *a autonomia de cada um*. Cada plano pode ser visto como um todo (e, de certo modo, é-o) e pode também ser transposto para outra forma noutra plano. A relação de transposição possui, como é sabido, a forma de *expressão*¹⁸. O que ocorre no plano científico pode exprimir-se no plano metafísico, ainda que essa expressão introduza uma alteração, eventualmente muito significativa, dos conceitos do primeiro. Tal alteração não implica de modo nenhum a anulação da validade da análise científica, mas somente o seu carácter fechado. Todavia, nesse plano a análise é válida e *não requer* nenhum outro para dar conta dos fenómenos: *tudo* pode ser explicado mecanicamente o que não anula que *tudo* possa também ser explicado metafisicamente. A relação de expressão vigora também no próprio interior de cada plano, nas suas diferentes "regiões", como é fácil de ver: o mesmo objecto pode exprimir-se na biologia e na física, por exemplo, com linguagens muito diferentes. A *diferença e a comunidade de pontos de vista* correspondem precisamente ao conceito de *expressão*: "*Exprimere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent. Sed eae expressiones variae sunt; exempli causa, modulus Machinae exprimit machinam ipsam, scenographica rei in plano delineatio exprimit solidum, oratio exprimit cogitationes et veritates, characteres exprimunt numeros, aequatio Algebraica exprimit circulum aliamve figuram: et quod expressionibus istis commune est, ex sola contemplatione habitudinum exprimentis possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimendae. Unde patet non esse necessarium, ut id quod exprimit simile sit rei expressae, modo habitudinum quaedam analogia servetur. Patet etiam expressiones alias fundamentum habere in natura,*

¹⁸ *Carta a Mariotte*, Ak (2006), II, I, 422.

alias vero saltem ex parte fundari in arbitrio (...). Quae in natura fundantur, eae vel similitudinem aliquam postulant, qualis est inter circulum magnum et parvum, vel inter regionem et regionis tabulam geographicam (...). Similiter omnis effectus integer repraesentat causam plenam, *possum enim semper ex cognitione talis effectus devenire in cognitionem suae causae*"¹⁹.

O conceito de *expressão*, tomado isoladamente, é, porém, ainda insuficiente para dar razão da conexão entre os planos, pois seria possível pensar uma transposição expressiva entre eles sem que tal transposição tivesse significado em qualquer um, quer dizer, sem que houvesse *em cada região das coisas*, na sua própria estrutura *intrínseca*, uma indicação da possibilidade da sua própria tradução noutra. Ou seja: não basta a noção de expressão; requer-se ausência de *saltos* ou descontinuidades absolutas entre os planos. Para tal é necessário que, apesar da sua própria completude, cada região de coisas "abra espaço", por assim dizer, para outra visão. É neste sentido que Leibniz fala de uma relação de expressão que possui *fundamento na natureza* das coisas. Cada forma de compreensão expõe as coisas de tal modo que, nessa exposição, se permite a passagem para uma outra forma que a transcende, e que não é até necessária para a sua própria validade, a não ser como fundamento. Não há assim confusão de planos (isto é, não é necessário, não é mesmo adequado, fazer intervir conceitos ou regras de um plano noutro, pois isso significaria, no fim de contas, afirmar que há apenas um), mas relação de fundamentação, *passível de expressão*. Cada horizonte de compreensão é, pois, de algum modo, autónomo, mas não absoluto; possuirá os seus próprios conceitos, a sua própria "lógica", que, todavia, apelarão para uma fundamentação, que não perturba nem os conceitos nem a lógica, mas sem os quais eles próprios seriam ininteligíveis. A relação de conexão é, então, dupla: a da expressão entre planos da realidade e a da *passagem* entre

¹⁸ Como se sabe, o conceito de *expressão* possui um âmbito de aplicação muito mais alargado no pensamento de Leibniz. Aqui indica-se apenas *uma* das suas aplicações.

eles. A *passagem* possuirá significado fenomenológico (quer dizer, não será arbitrária ou fundada na mera opinião) *se* num plano surgir um fenómeno que, por um lado, lhe pertence *intrinsecamente* e que, por outro, está nele como *senal* da necessidade de alteração de ponto de vista, de uma rotação de forma de consideração. Assim, haverá, por exemplo, fenómenos que, pertencendo propriamente ao âmbito científico, são incompreensíveis se forem reduzidos a esse mesmo âmbito. A passagem para o novo âmbito possuirá forma de expressão, quer dizer, exigirá alteração de *modo de compreensão das coisas*.

Ora, se se tiver em conta este contexto doutrinal, então tanto a linguagem quanto a estratégia do *Systeme Nouveau* se manifestam especialmente relevantes, quer quanto à compreensão do seu próprio conteúdo quer quanto à relação com os *Principes de la Nature*. De facto, o *Systeme Nouveau* parece ter por função estabelecer a passagem entre dois planos – o da Ciência e o da Metafísica –, mostrar o seu fundamento e a conexão entre eles, mas acomodando-se ao estilo cartesiano²⁰, enquanto a linguagem dos *Principes de la Nature* é, pelo contrário, "comum", como o próprio Leibniz escreve na citada carta a Remond, o que parece indicar que, neste caso, a dependência de uma terminologia específica (e, portanto, de uma *estratégia*) é menor e menos determinante, portanto, para a compreensão do texto. Assim, se é certo que para perceber os dois textos é necessário ter em conta quer o fito com que foram escritos quer a sua "linguagem", essa necessidade é muito maior no caso do *Systeme Nouveau*, onde o estilo não é especificamente leibniziano, ao contrário, pressupõe-se, do dos *Principes de la Nature*. Parece, por isso, conveniente, começar por fazer uma apresentação sumária do *Systeme Nouveau*, pois está escrito num determinado contexto, com um determinado fito (que não é o de apresentar a

¹⁹ *Quid sit idea*, G VII, 263-264. Os sublinhados são meus.

²⁰ O que não impede que o texto seja destinado, em geral, ao "público", como se diz numa *Carta a Foucher*, de 1695 (G I, 423), dado que, segundo Leibniz, Descartes escreve (e abusa) em "estilo popular"; cfr. G IV, 300, por exemplo.

um príncipe as conclusões de um pensamento "acabado", do ponto de vista histórico, com uma terminologia "livre" de escolas), o que se revela não apenas na escolha da terminologia, mas também na apresentação dos problemas, e mesmo na própria escolha dos problemas estudados.

2. O *Systeme Nouveau de la Nature*...²¹

O primeiro aspecto que chama a atenção no que diz respeito à edição do *Systeme Nouveau* é o tempo que separa a sua concepção da sua publicação. No começo do texto Leibniz faz uma referência ao *Discours de Metaphysique*, que data de 1686. Também em 1686, Leibniz escreve a Foucher uma longa carta²² onde aparecem já os grandes temas do *Systeme Nouveau*. O mesmo "sistema" é ainda dado a conhecer a Fardella, também a partir de 1686, e a Bossuet. Leibniz pode, por isso, afirmar, logo no início do texto: "Há já vários anos que concebi este sistema e tratei dele com alguns homens sábios". No entanto, estas meditações de Leibniz de 1686 tardarão 9 anos a ser publicadas. E é especialmente interessante verificar que, quando publicadas no *Journal des Savants*, muitos dos aspectos essenciais comunicados a Arnauld, Foucher, Fardella e Bossuet são omitidos ou modificados. Este facto é particularmente significativo tendo em conta que, em 1694, Leibniz escreveu uma primeira versão do *Systeme Nouveau*²³, em que, apesar de mais breve, eles são expressamente referidos, o que significa que Leibniz corrigiu em pontos

²¹ Nas páginas que se seguem omitem-se muitas referências a aspectos particulares (ainda que muitas vezes relevantes) da redacção do *Systeme Nouveau*. Sobre todos esses aspectos veja-se a colectânea de artigos, já referida, editada por WOOLHOUSE, *Leibniz's 'New System' (1695)*, especialmente BROWN, S., Leibniz's 'New System' Strategy, p. 37-61; LAMARRA, A., Substantial Forms and Monads. The 'Système Nouveau' in comparison with the 'Principles de la Nature et de la grâce', p. 83-95; PALAIA, R., The 'New System of the Nature of Substances' in the Philosophical Journals of the Seventeenth Century, p. 113-122 e o artigo já citado de RUTHERFORD na nota 9 desta secção.

²² *Carta a Foucher*, G I, 380-385.

²³ Esta versão foi publicada por Gerhardt: cfr. G IV, 471-477. Desconheço a existência de uma edição do *Systeme Nouveau* que contenha as duas versões e uma comparação das modificações introduzidas, que seria muito útil para estudar, ponto por ponto, o sentido das alterações introduzidas.

fundamentais esta primeira versão, tendo em vista, parece, a sua publicação. Parece poder pressupor-se que Leibniz escreveu a primeira versão do *Système Nouveau* para "si mesmo" e que, ao preparar a sua publicação, tomou em consideração outros problemas, relacionados com os destinatários do texto, problemas que dependem provavelmente das reacções que a sua comunicação privada provocara. Há, assim, vários pontos a considerar, que estão evidentemente relacionados: quais foram as reacções à comunicação privada do "sistema" por volta de 1686, que modificações o pensamento de Leibniz sofreu nesses 9 anos e a que se devem as omissões ou correcções que se reconhecem na passagem da primeira versão do texto para a publicada.

É sabido que a reacção de Arnauld à leitura do resumo do *Discours de Metaphysique* foi de desagrado e, até, de escândalo²⁴. E é sabido também que o que provocou principalmente tal escândalo foi a tese leibniziana (n. 13) da "noção completa da substância": "Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera à jamais". Não se tratava apenas de um desacordo de natureza filosófica, por assim dizer. Na verdade, a compreensão da substância como "noção completa" era, para Arnauld, dificilmente compatível quer com a liberdade humana quer com a liberdade de Deus²⁵. Por isso, a reacção de Arnauld ultrapassava a querela metafísica e tocava noutros empreendimentos em que Leibniz se encontrava igualmente envolvido: "Je ne puis m'empescher de témoigner à V. A. (escreve Arnauld ao Conte Ernst von Hessen-Rheinfels) ma douleur, de ce qu'il semble que c'est l'attache qu'il (Leibniz) a à ces opinions là, qu'il a bien crû qu'on auroit peine à souffrir dans l'Eglise Catholique, qui l'empêche d'y entrer"²⁶. Ora, como se sabe, Leibniz manteve uma correspondência com Bossuet pouco tempo depois, na década de 1690, sobre a reunião das Igrejas. A reacção de Arnauld às "meditações" de Leibniz não era, portanto, nada

²⁴ Sobre este assunto, veja-se o resumo esquemático da polémica na nota 2 do texto.

positiva a este respeito. E o facto de Arnauld se ter retractado não modificava o estado da questão: a noção de *noção completa* era "perigosa", não em si mesma (segundo Leibniz), mas porque facilmente poderia ser mal compreendida e confundida com o fatalismo.

Entretanto, Leibniz dedicava-se também a aprofundar os seus estudos de Dinâmica, que o conduziram a uma polémica com os cartesianos. Em 1691 publica-se, em Junho, no *Journal des Savants*, uma carta de Leibniz intitulada *Si l'essence du corps consiste dans l'Etendue*²⁷ e, em Setembro do mesmo ano, nos *Acta Eruditorum*, um estudo intitulado *De legibus naturae et vera aestimatione virium motricium contra Cartesianos*²⁸. Nestes textos, Leibniz pretende provar que a física cartesiana, que reduz os corpos à extensão e que apenas tem em conta as leis do movimento, é incapaz de dar razão dos fenómenos físicos, o que implica, segundo Leibniz, que a extensão é insuficiente para constituir a identidade de uma substância. Há, nos corpos, algo mais do que extensão e movimento, que é a *força*, que possui propriedades próprias²⁹. Requer-se aqui um brevíssimo parêntesis.

A oposição entre Leibniz e Descartes a este propósito pode resumir-se muito rapidamente do seguinte modo: segundo os cartesianos, em qualquer sistema físico isolado mantém-se sempre constante a quantidade de movimento, que corresponde ao produto da massa pela velocidade = mv ; segundo Leibniz, o que se mantém constante é a quantidade da *força* (na sua terminologia), que corresponde ao produto da massa pelo quadrado da velocidade = mv^2 . A polémica é, portanto, esta: a constante física é mv ou mv^2 ? Ora não se descortina facilmente que relevância filosófica pode assumir esta diferença, que parece, assim, metafisicamente inofensiva. Todavia, para Leibniz a

²⁵ Cfr. G II, 15.

²⁶ G II, 15-16.

²⁷ G IV, 464-466.

²⁸ GM VI, 204-211. Estes textos receberão um tratamento mais sistemático no *Specimen dynamicum*, de 1695.

²⁹ Sobre este assunto, cfr. a nota 3 ao texto, com a bibliografia indicada.

diferença é fundamental, pois, sendo o movimento uma grandeza relativa, não pode assim ser *realmente* atribuído aos corpos. Ou seja: não é claro, do *ponto de vista dos fenómenos* (no plano científico, portanto), que o movimento seja *real*, porque é relativo. A força, pelo contrário (e ainda segundo Leibniz), mede-se pela quantidade do efeito produzido e não é uma grandeza relativa, de tal forma que pode *realmente ser atribuída* aos corpos. Dito de outra forma: a força é uma grandeza *absoluta*: "le mouvement en luy même séparé de la force est quelque chose de relatif seulement, et on ne sçauroit déterminer son sujet. Mais la force est quelque chose de reel et d'absolu", razão pela qual "l'affaire est de consequence, non seulement pour les mecaniques, mais encor en metaphysique"³⁰. Ora se a força, como *fenómeno físico*, não depende só do movimento e da extensão, mas é, além, disso, *real*, deverá haver "nos corpos" qualquer coisa *mais* de onde derive. Esse "a mais" possuirá um carácter absoluto, dado que se manifestará num fenómeno físico "não relativo" e será, portanto, o verdadeiro índice da *substância*, do que é *real*. Em resumo: o plano da ciência abre em si mesmo uma via de acesso para qualquer coisa de absoluto, de real, de "mais do que fenómeno". Naturalmente, esse "a mais" em nada alterará as leis da física – não é necessário fazer introduzir na ciência a noção de substância como expediente explicativo; basta a constante mv^2 –, mas permitirá pensar algo para além dela que fundamente este fenómeno.

Curiosamente a determinação da quantidade da força como constante física produz uma conexão entre o empreendimento leibniziano da reunião das Igrejas, que é objecto da correspondência com Bossuet, e a polémica com os cartesianos sobre a determinação e propriedades da *substância*. De facto, a redução dos corpos à extensão levanta problemas

³⁰ *Carta a Arnould*, G II, 133. Cfr., também, entre muitos outros textos, G IV, 346: "il y a quelque qualité dans la nature des corps, qu'on peut appeller la force, qui est fort differente du mouvement, et qu'elle est réelle, au lieu que le mouvement en luy même ne l'est pas tout à fait".

difíceis para a teologia católica³¹, razão pela qual Bossuet se interessa pela noção de força³², interesse que Leibniz tenta aproveitar de vários modos: "cette consideration me paroist importante non seulement pour connoistre la nature de la substance étendue, mais aussi pour ne pas mepriser dans la Physique les Principes superieurs et immateriels, au prejudice de la pieté. Car quoyque je suis persuadé que tout se fait mecaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi, que les Principes mêmes de la Mecanique, c'est à dire les premieres loix du mouvement, ont une origine plus sublime que celle que les pures Mathematiques peuvent fournir. Et je m' imagine que si cela estoit plus connu, ou mieux consideré, bien de personnes de pieté n'auroient pas si mauvaise opinion de la Philosophie corpusculaire, et les Philosophes modernes joindroient mieux la connoissance de la nature avec celle de son Auteur"³³. Quer dizer, o problema da quantidade da "força" permite a Leibniz trabalhar em várias frentes, pois ele pode entrar em cena como o centro apaziguador de um conjunto de problemas e de pontos de vista: ele é o filósofo moderno que não necessita de abdicar da modernidade para admitir o pensamento antigo (incluindo o escolástico), tanto do ponto de vista metafísico, como físico, como teológico.

Esta estratégia de apaziguamento, quer dizer, de unificação de pontos de vista e de correspondência entre problemas (que é tão típica do estilo leibniziano), requer, no entanto, uma pacificação com os cartesianos. São bem conhecidas as opiniões de Leibniz sobre Descartes e as críticas, por vezes muito violentas, ao modo cartesiano de pensar. No entanto, quando escreve no *Journal des Savants* Leibniz encontra-se com um público tendencialmente cartesiano, de modo que aparecerá não tanto como um crítico feroz, mas como alguém que, em última instância, está em condições de continuar e aperfeiçoar o

³¹ Problemas que se relacionam com a Eucaristia, que requer a existência nos corpos de algo mais que a mera extensão.

³² Cfr. *Carta a Leibniz*, Ak, I, X, 144.

³³ *Carta...*, G IV, 466.

trabalho (imperfeitamente) executado por Descartes. E isso é de tal forma patente que, no *Systeme Nouveau*, a comunicação de substâncias está apresentada principalmente na relação entre alma e corpo (que é um problema tipicamente cartesiano) e não na forma propriamente leibniziana, em que se trata apenas de um aspecto particular do "sistema".

Todos estes condicionalismos são mais ou menos claros quando se compara a primeira versão do *Systeme Nouveau* com a publicada. Nesta desaparece a noção de "noção completa", que estava presente no esboço inicial³⁴, as referências à liberdade são rápidas, a defesa dos escolásticos é mais débil do que na primeira versão (o que é muito conveniente, tendo em conta que se escreve para cartesianos), há mesmo um elogio a uma forma "racional" de atomismo (de Demócrito diz-se que é "grande"), etc. Quer dizer: a primeira versão do *Systeme Nouveau* é bem mais leibniziana do que a segunda, que foi a publicada.

Deve, portanto, ter-se em consideração a natureza "contida" do texto, o facto de não explicitar tudo o que compreende e de calar muitos aspectos, que são fundamentais³⁵. Por isso, para perceber bem o que *já está* no texto é necessário ler também os vários esclarecimentos que Leibniz escreveu a propósito da polémica que o *Systeme Nouveau* provocou, onde os temas silenciados aparecem então com clareza e onde se desenvolvem os implícitos, razão pela qual Leibniz quis publicá-los conjuntamente.

De qualquer modo, o *Systeme Nouveau* cumpre uma função fundamental no pensamento de Leibniz: estabelece uma conexão entre o plano fenoménico da ciência e o plano real da metafísica, e estabelece essa conexão a partir da noção de *força*. Apesar do carácter contido do texto e da problemática cartesiana, a noção de *força* é fundamental,

³⁴ Esta omissão é muito significativa, pois a compreensão da substância como "noção completa" é central tanto no *Discours de Metaphysique* como na correspondência com Arnauld; e é central, em geral, no pensamento de Leibniz.

³⁵ Veja-se, a este propósito, o comentário que Leibniz faz do *Systeme Nouveau* a Des Bosses, em G II, 307.

como se disse, pois, pela primeira vez, produz o anúncio do que é uma *substância*³⁶. De facto, o verdadeiro problema para Leibniz, desde o *Discours de Metaphysique*, é a determinação da natureza da substância, e o problema é de tal forma fundamental que dele depende o próprio destino da Filosofia, como Leibniz indica com clareza no *De Primae Philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae*³⁷. Assim, estabelecida que fica a conexão da física com a metafísica, e o modo de conexão, fica estabelecida também, nos seus traços gerais, a noção de substância. No *Systeme Nouveau* a determinação da noção de substância depende do seu modo de consideração (depende da problemática em causa e da via mediante a qual a ela se acede, através da noção de *força*), enquanto nos *Principes de la Nature* o texto é muito mais "solto" e Leibniz pode dedicar-se a explicar, nas suas próprias palavras, com a sua própria linguagem, *o que é uma substância*. Nada disto implica que não haja nos *Principes de la Nature et de la Grace* um "estilo" e uma "lógica" própria na argumentação, ainda que menos marcados pela retórica que no *Systeme Nouveau*, e por isso convém também fazer algumas observações sobre a "linguagem leibniziana" e a forma de argumentação dos *Principes*.

3. Os *Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison*

A "linguagem leibniziana" – que, como se sabe, sofreu um processo de apuramento ao longo dos anos e que aparece de modo muito rigoroso no período final da sua vida – possui como característica fundamental a "economia", uma extraordinária *condensação e concentração* da expressão. O ideal de Leibniz é exprimir o maior número de determinações possível no menor número possível de símbolos. Os textos tornam-se, por isso, muito difíceis de compreender e requerem enormes rodeios e análises para que

³⁶ O que é particularmente claro num texto de 1698, o *De Ipsa Natura*, G IV, 504-516.

se possa dar conta do que se diz em cada proposição, que surge como uma densa conclusão de longos processos argumentativos. Justamente diz Robinet que nas várias correcções que o próprio Leibniz inflige ao seu texto, "la correction ne va pas de l'insignifiant au significatif, elle va du dense au parfait" e que, assim, "la pensée se dépose, se condense"³⁸. De facto, a linguagem de Leibniz é de uma extraordinária perfeição, que, por vezes, cria até surpresa no leitor, pois parece impossível fazer compreender em tão poucas palavras, e tão simples, um conteúdo tão extenso, complexo e variado. É certo que o reconhecimento dessa extraordinária perfeição não é imediato, e exige a desmultiplicação das suas fórmulas nas análises que as permitiram, a recondução aos fenómenos das suas frequentes metáforas, o estabelecimento de conexões com outros textos, a que Leibniz pode aludir apenas com uma palavra, etc. De outra forma, a linguagem parece dogmática, muitas vezes ininteligível, e as suas conclusões frequentemente arbitrárias. Mas quando, de repente, se reconhece de que "se está a falar", a que se está Leibniz a referir, a surpresa indicada não pode deixar de surgir. Leia-se, apenas a modo de exemplo, este texto do §3 dos *Principes de la Nature*: "chaque Monade est un Miroir vivant, ou doué d'action interne, representatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers luy même". Para dar razão do que Leibniz tão secamente aqui diz seria necessário analisar porque é que se utiliza a metáfora do espelho (de onde decorre a preferência que Leibniz manifesta por ela), que alterações na metáfora são introduzidas pelo adjectivo "vivo", que significa a noção de acção interna, a que corresponde o carácter representativo da substância (ou *natureza representativa*, como costuma dizer), o que é um ponto de vista (na compreensão estritamente leibniziana do termo, com a consequente análise da noção de *endroit*), qual o sentido da noção de regulação ou ordenação interna de cada substância (quer dizer, o que é um *sistema*), que

³⁷ Publicado nos *Acta Eruditorum* em Março de 1694; G IV, 468-470.

relação ou conexão se constitui entre o sistema interno da substância e o sistema total das coisas e o que é o próprio sistema total das coisas. Quando se possui alguma ideia de cada uma destas noções, e da conexão entre elas (que implica que cada noção só se torna inteligível quando mediada por todas as outras), a linguagem leibniziana torna-se de uma extraordinária beleza, ainda que se trate de uma beleza quase exclusivamente *conceptual*: possui a beleza das fórmulas matemáticas³⁹ "perfeitas", daquelas que, na sua simplicidade, incluem um mundo de sentidos e de conclusões possíveis, que parecem inesgotáveis⁴⁰.

Não é, no entanto, apenas a perfeição da linguagem leibniziana que caracteriza os *Principes de la Nature* por oposição ao *Systeme Nouveau*. Há também uma "forma de argumentação" e de exposição dos problemas que é bem diferente. Essa diferença é indicada imediatamente no próprio título do texto: *Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison*. Convém, a este propósito, fazer algumas observações sobre o que significa "*fonder en raison*". "A expressão "*fonder en...*" é de uso literário e corresponde à forma mais coloquial "*fonder sur...*"⁴¹ e não levanta especiais problemas. Mais complexo é o significado do termo "*raison*". Na verdade, na linguagem de Leibniz, o termo "*raison*" designa a faculdade intelectual, habitualmente, apenas *de modo derivado e não original*: "La *Raison* est la verité connue dont la liaison avec une autre moins connue fait donner nostre assentiment à la derniere. Mais particulièrement et par excellence on l'appelle *Raison*, si c'est la cause non seulement de nostre jugement, mais encor de la verité même,

³⁸ ROBINET, A., *op. cit.*, p. 5 e 6, respectivamente.

³⁹ Também no *Systeme Nouveau* (e noutros muitos textos, evidentemente) se detectarão facilmente "formulações matemáticas" bem ao estilo leibniziano, mas parece evidente que é nos *Principes de la Nature...* e na "*Monadologia*" onde a linguagem leibniziana atinge a sua perfeição (e também noutros textos, também notáveis pela sua concisão e economia, como o célebre texto que Couturat intitula *Résumé de Métaphysique* que se inicia com "*Ratio est in natura, cur aliquid potius existat quam nihil*", C, 533-535; editado por Gerhardt, VII, p. 289-291).

⁴⁰ Deste ponto de vista, a linguagem de Leibniz é ainda mais perfeita na "*Monadologia*". Vejam-se, por exemplo, os §§ 60 e 61 que, apesar de serem relativamente extensos, dificilmente poderiam ser mais concentrados.

⁴¹ Na entrada correspondente do *Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française de Paul Robert* (Paris, Le Robert, 1992, t. IV, p. 605) lê-se: "*Fonder en...* (...) *Fonder qqch. en raison*, sur la raison. *Fonder une pratique en droit*. «Cette cause est fondée en droit et en raison» (Furetière)". A entrada cita um

ce qu'on appelle aussi *Raison a priori*, et la *cause* dans les choses repond à la *raison* dans les verités. C'est pourquoy la cause même est souvent appelée raison, et particulièrement la cause finale. Enfin la faculté qui s'apperçoit de cette liaison des verités, ou la faculté de raisonner, est aussi appelée *Raison*"⁴². A "razão" é então, em primeiro lugar, uma verdade enquanto *justifica* (ou *dá razão* de) outra, de tal forma que por esse termo se entende "un enchainement de verités"⁴³. Todavia, em sentido estrito, como indica Leibniz, a razão é não somente a causa do nosso juízo (aquilo que dá razão da asserção proferida), mas *da própria verdade* da proposição, o que ocorre quando a razão é *a priori*, isto é, quando o fundamento dos juízos não deriva nem da experiência nem da "fé", mas do próprio encadeamento das proposições, que recebem (pressupõe-se) a sua justificação de uma evidência *racional*. O texto de Leibniz não pode ser mais claro: "Je commence par la Question preliminaire de la *conformité de la Foy avec la Raison*, et de l'usage de la Philosophie dans la Theologie (...). Je suppose, que deux verités ne sauroient se contredire; que *l'objet de la Foy* est la Verité que Dieu à revelée d'une maniere extraordinaire, et que la *Raison* est l'enchainement des Verités (...). Cette definition de la Raison (c'est à dire de la *droite et veritable Raison*) a surpris quelques personnes accoutumées à declamer contre la Raison prise dans un sens vague. Ils m'ont répondu qu'ils n'avoient jamais entendu qu'on luy eût donné cette signification (...). C'est dans le même sens qu'on oppose quelques fois la Raison à l'Experience. La Raison consistant dans l'enchainement des verités, a droit de lier encor celles que l'experience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes: mais la Raison pure et nue, distinguée de l'Experience, n'a à faire qu'à des Verités independantes des Sens"⁴⁴. Os *Principes de la Nature et de la Grace* estão "fundados sobre a razão". O que implica não apenas uma

texto de Pascal (Br. 588; Lafuma 842): "Notre religion est sage et folle, sage parce que c'est la plus savante et la plus fondée en miracles, prophéties, etc., ...".

⁴² *Nouveaux Essais...*, G V, 457.

⁴³ *Idem*, p. 185; cfr. também a referência na nota seguinte.

oposição à fundamentação da diferença entre natureza e graça baseada na fé⁴⁵, mas também que a exposição perante a qual o leitor se encontra *não está fundada em conclusões mistas, como no caso do Systeme Nouveau*, com o recurso à observação microscópica e à análise experimental das leis da Física. Os *Princípios da Natureza e da Graça* pretendem, assim, ser uma fundamentação racional de verdades que derivam do uso da própria razão, sem recorrer tão claramente à experiência (e sem recorrer de modo algum à fé). Tais Princípios estão, na verdade, fundados na Razão, no sentido de faculdade intelectual. Por este motivo, por exemplo, a substância é determinada pela *acção* (o que é, segundo Leibniz, demonstrável pela razão) e não pela *força* (demonstração que deriva das leis da Dinâmica). Também por este motivo, a passagem do plano físico e fenoménico para o metafísico se faz "usando" o grande *princípio de razão suficiente* e não recorrendo ao problema da *quantidade da força*. De facto, o modo de aceder à Metafísica é muito diferente se se recorre a mv^2 ou ao Princípio de Razão Suficiente. Mas, além de estarem fundados na faculdade intelectual, estão constituídos "racionalmente", "segundo a razão", isto é, num encadeamento de verdades, em que as primeiras, as mais originais do ponto de vista racional, *dão razão e são a razão* das seguintes. Assim, o texto inicia-se, não com uma referência autobiográfica (como no *Systeme Nouveau*) nem com a análise de problemas científicos, mas com uma definição das propriedades que a substância *deve* possuir, em virtude da compreensão racional que se pode ter do termo. A partir dessa definição, a análise segue o seu percurso, baseando-se nas proposições anteriores e utilizando procedimentos racionais, num encadeamento de verdades, como se disse; baseando-se, portanto, em *argumentos* e não em experiências. O termo "razão" possui, assim, dois significados, que se pretendem, de facto, *executar* no texto: os *Princípios da Natureza e da Graça* estão fundados na razão (e não na fé) e em

⁴⁴ *Essais de Théodicée, Discours Preliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, G VI, 49.

razões (e não em experiências ou observações empíricas)⁴⁵. Em princípio, serão, portanto, *proposições racionais não "mistas"*, para usar a terminologia de Leibniz.

Há, portanto, em comparação com o *Systeme Nouveau*, uma forma de acesso ao problema completamente diferente, quer quanto à linguagem quer quanto à estratégia. Os *Princípios* correspondem a uma análise estritamente filosófica, argumentativa, e estão expostos precisamente como *princípios* – isto é, como verdades originais, de natureza racional, encadeadas racionalmente umas *sobre* as outras, sendo as primeiras razão das seguintes –, que constituem, tanto quanto possível, a apresentação dos momentos fundamentais da diferença entre natureza e graça, diferença que, como facilmente se reconhecerá, se encontra já, numa forma muito diferente, no *Systeme Nouveau*.

Há, apesar disso, um nexos comum, com duas abordagens metodologicamente bem diferenciadas, que é a noção de substância, e a relação entre substância simples e composta. Ora dado que o problema da substância em Leibniz é extraordinariamente complexo e que, mesmo quando escreve na sua linguagem e de modo racional, não é muito claro (devido à "formulação matemática" das suas teses), parece necessário esboçar, ainda que sinteticamente, um resumo da compreensão leibniziana da noção de substância, sobretudo na relação entre substância simples e substância composta, também para que possa eventualmente ficar mais claro o *nexo conceptual* entre os dois textos e o modo como o que neles se diz revela uma continuidade.

⁴⁵ Cfr., a este propósito, a nota 38 aos *Princípios da Natureza e da Graça*.

⁴⁶ A tradução do título é, por isso, problemática. Evitou-se traduzir por "...fundados na razão" porque evocaria imediatamente a faculdade intelectual, o que restringiria muito o alcance da expressão e do sentido leibniziano do termo "razão". Por outro lado, o sentido do título dificilmente ficaria claro se se traduzisse por "...fundados em razão", porque habitualmente, em português, a expressão "em razão" utiliza-se como "em razão de...". O título ficaria mais claro e corresponderia mais ao intuito de Leibniz se se dissesse "...fundados racionalmente", ou "de modo racional", por exemplo, mas perder-se-ia a referência ao termo "razão", que possui um sentido técnico, como se disse. Por isso, optou-se por uma solução intermédia, que não recupera o sentido do texto, mas que parece, no seu laconismo, aceitável.

4. Substância simples – substância composta⁴⁷

O modo como Leibniz apresenta, logo no começo dos *Princípios da Natureza e da Graça*, a divisão do género "substância" em *substância simples* e *composta* presta-se, pela sua aparente facilidade, a grandes mal-entendidos. O processo de "argumentação" parece ser o seguinte: *tem de haver* substâncias simples *porque há* substâncias compostas. Leibniz não parece, portanto, sentir qualquer necessidade de provar a existência de substâncias compostas, como se apenas fosse duvidosa a existência das simples. É-se assim levado a pensar que deve ser relativamente fácil reconhecer a presença de substâncias compostas, e essa facilidade compreende tanto o facto de serem *compostas* quanto o facto de serem *substâncias*. Não se apresenta, também, nenhuma explicação pormenorizada sobre a própria noção de *composição*, que parece reduzir-se, até pelas expressões utilizadas, à de simples soma ou de composição real entre elementos reais, quer dizer, a um mero *conjunto* ou *colecção* de substâncias simples. Apresentadas as coisas desta forma, o leitor será conduzido a entender a divisão do género "substância" em simples e composta da seguinte forma: as coisas que se nos apresentam, os objectos do mundo, são, como se reconhece imediatamente, compostos, dado que possuem partes; podem, portanto, ser divididos, com maior ou menor facilidade, pelo menos conceptualmente. Tais objectos "devem ser" as substâncias compostas, pois é claro, por um lado, que são efectivamente compostos, e, por outro, que são os únicos entes que

⁴⁷ A análise da relação entre substância simples e substância composta é muito complexa e cobre praticamente toda a metafísica de Leibniz. Não é possível, por isso, apresentar senão um esboço das questões principais, omitindo muitas análises e noções que, em rigor, se deveriam expor para dar conta dos problemas em causa. O texto que se segue pretende, portanto, traçar somente as *linhas gerais* da argumentação de Leibniz, remetendo para alguns, poucos, textos de Leibniz onde os problemas estão apresentados de modo mais pormenorizado. Tenha-se em conta que a apresentação do problema que aqui se faz não segue o percurso genético ou histórico (o da formação dos conceitos ao longo da obra de Leibniz), mas tenta ser a exposição do resultado final das análises leibnizianas.

estamos em condições de reconhecer imediatamente como "coisas que realmente são", como substâncias. Na verdade, se, com a expressão "substância composta", Leibniz se estivesse a referir a outro tipo de entes que não aqueles a que temos naturalmente acesso – aqueles que nos rodeiam, entre os quais estamos, que vemos e tocamos – não poderia pressupor logo, e sem mais, a existência desse tipo de substâncias, que é o que parece fazer, pois tal existência é a *premissa* que permite concluir, depois, a existência das simples. Quer dizer, a não necessidade de prova ou argumentação quanto às substâncias compostas, o seu carácter *mais evidente* relativamente às simples, parece indicar que elas *são* as coisas que "conhecemos bem": as pedras, as árvores, os animais, etc., isto é, os *corpos*, considerados de modo geral. Sendo os corpos as substâncias compostas, as simples deverão ser – pela lógica da argumentação – as suas *partes constitutivas*, pois as compostos são a reunião ou colecção das simples. É evidentemente possível que não estejamos, *de facto*, em condições de reconhecer claramente as partes enquanto tais (ou de as encontrar); quer dizer, pode acontecer que não seja para nós possível (tendo em conta os constrangimentos do nosso modo de nos havermos com as coisas) expor isoladamente as partes elementares dos compostos (provavelmente pela sua "pequenez"), mas devem existir partes elementares, porque há, de facto, acesso real a compostos e estes exigem analiticamente a existência de partes; de outra forma seriam compostos de compostos, numa sucessão que alcançaria o infinito, quer dizer, não seriam *nada*, nem compostos, nem substâncias; isto é, seriam *irreais*: não haveria nenhuma realidade nas coisas que reconhecemos e entre as quais vivemos – seriam habitantes de um puro sonho, um conjunto de fantasmas e de ilusões.

Se Leibniz estivesse realmente a afirmar ser esta a estrutura das coisas compostas (e, conseqüentemente, das simples), estaria, sem dúvida, a ser inteligível, ainda que, provavelmente, muito pouco original: repetiria Demócrito e Leucipo, restabeleceria a

existência de átomos, o que, aliás, Gassendi já tinha feito. É certo que a continuação do texto acrescentaria algumas modificações ao atomismo, modificações que se poderiam até considerar significativas, mas, em última análise, a "lógica da constituição das coisas" seria a do atomismo. Leibniz estaria apenas a afirmar que os átomos não possuem a natureza que Demócrito e Gassendi lhes atribuíram, mas sim uma outra estrutura: não seriam inertes, mas sim vivos (sem que, todavia, a insistência neste aspecto tivesse uma origem e uma fundamentação muito claras, pois, na verdade, à partida, nada impede que haja elementos inertes nas substâncias compostas). Ou seja, a diferença entre a noção de átomo e a de *Mónada* (para usar a terminologia definitiva de Leibniz) corresponderia somente a uma diferença quanto ao modo de conceber os átomos, mas manter-se-ia a noção de *elemento real constitutivo*, *parte real* do composto, bem como a de composição como *conjunto*, colecção de partes, que se relacionariam directa e realmente entre si, de modo "físico".

É, de facto, possível, ler os textos desta forma. Na verdade, quando, no *Novo Sistema*, Leibniz refere que, depois de se ter libertado do jugo de Aristóteles, aceitando a existência do vazio e dos átomos, se sentiu obrigado a regressar, depois, ao Aristóteles abandonado na juventude, é possível considerar esse regresso como correspondendo *apenas* a uma *variação* quanto à determinação dos elementos das coisas a que temos imediatamente acesso – dos *corpos*. Assim, Leibniz mantém, por exemplo, a tese segundo a qual os compostos são colecções ou reuniões de substâncias simples. Ou seja, pouca novidade parece haver no *Novo Sistema*: ela reduzir-se-ia, como se disse, a ser uma correcção que diria respeito à estrutura constitutiva dos átomos, e de tal modo que se poderia até manter a terminologia: os elementos são "átomos substanciais" (o que, à partida, parece até uma redundância). Acresce que as correcções introduzidas por Leibniz na estrutura geral dos átomos possuem a notável desvantagem de serem bizarras e, assim

parece, transcenderem totalmente os fenómenos, aquilo que podemos saber das coisas: os átomos seriam, não só *todos* vivos, mas, além disso, possuiriam *todos* percepção e desejo. É, de facto, difícil conter um sorriso quando se sabe que Leibniz, enquanto saboreava o seu café (de que gostava bastante), confidenciava a um amigo que no café que bebia existiriam provavelmente mónadas, que se poderiam transformar até, no futuro, em almas humanas⁴⁸. Ora não é nada claro, nada leva a pensar (e é até desagradável), que um líquido claramente inerte *esteja composto* por partes vivas com estas características, dotadas de percepção e de tendências. E mesmo no caso dos entes vivos não parece também nada evidente que sejam compostos por elementos com estas propriedades: é possível que possuam partes inertes. E ainda que Leibniz tenha tentado provar que assim é – o que também não é claro, pelo menos com aparente sucesso –, tal prova pareceria ser de natureza totalmente dialéctica, isto é, requerer mais "fê" do que reconhecimento ou comprovação de que as coisas são, de facto, assim.

Há, todavia, algumas passagens no texto de Leibniz que tornam difícil aceitar este modelo de interpretação. Assim, por exemplo, Leibniz expõe metaforicamente a colecção de átomos substanciais que constitui uma substância corpórea, como um "tanque (charco, lago) cheio de peixes". Ora se parece evidente que os peixes estão no tanque, o mesmo não se pode dizer quanto à composição da água: esta não é composta de peixes nem efeito da sua reunião. É certo que se pode tratar apenas de uma má metáfora, tanto mais que aparece relacionada com as de "exército" e de "rebanho", que exprimem, estas sim, de modo adequado, as noções de reunião ou colecção. E, todavia, Leibniz costuma ser cuidadoso na escolha das metáforas. Mas este é, de facto, somente um aspecto secundário e irrelevante, pois Leibniz apresenta, de facto, um argumento que *inviabiliza totalmente a própria estrutura geral do atomismo*, com ou sem correcções acrescentadas. Que é o

⁴⁸ Cfr. HANSCH, M., *Godofredi Guilielmi Leibnitii Principia Philosophiae More Geometrico Demonstrata*,

seguinte: os compostos *não possuem* partes indivisíveis ou elementos últimos de composição, mas são compostos por partes igualmente compostas, numa subdivisão não apenas indefinida mas actualmente infinita. Ou seja, as partes dos compostos – e precisamente enquanto *partes* – não são elementos; são apenas, e novamente, outros compostos, porque a natureza das partes tem de ser homogénea com a do todo que constituem. Ora a tese geral do atomismo é diametralmente oposta: deve haver elementos, no sentido real, isto é, *momentos realmente indivisíveis*, para que o composto seja real.

O atomismo, é certo, satisfaz melhor a imaginação, mas não resiste, de facto, à análise. Na verdade, a "tese" de Leibniz deriva da própria noção de "corpo": os corpos estão compostos necessariamente por corpos, pois a composição de entes incorpóreos não pode produzir corpo algum, por "muitos" que sejam os elementos incorpóreos a entrar em composição, mesmo que tal fosse pensável. A "soma" de momentos inextensos produzirá, se produzir alguma coisa, um conjunto de elementos inextensos, como parece óbvio, mas não um corpo extenso. Quer dizer, não há corpos que sejam, em si mesmos, *de iure*, elementares, isto é, realmente indivisíveis, ainda que não esteja eventualmente em nosso poder dividi-los sempre em novas e mais partes. Mas essa impossibilidade é indiferente à própria estrutura dos elementos do corpo, pois faz parte da noção de corpo possuir extensão e da noção de extensão estar constituída por *partes extra partes*. E se as partes não forem, elas mesmas, extensas, a extensão não será, enquanto tal, analisável, como de facto é. Assim sendo, a composição dos corpos extensos é necessariamente composição de compostos, por maior que seja a divisão: toda a divisão da extensão termina noutra extensão. Desta forma, os átomos, se forem extensos, não serão, no sentido rigoroso do termo, átomos, indivisíveis em si, mas, quanto muito, apenas para nós, o que é indiferente para constituir uma descrição geral da estrutura da natureza das coisas. Pode, portanto,

haver "unidades" *de facto*, mas não serão unidades *reais*, mas somente para nós, quer dizer, meros fenómenos de unidade. Deste ponto de vista, a noção de composição dos corpos a partir de elementos é *inconcebível*, ainda que seja facilmente imaginável: "il n'y a pas d'elemens dans la nature corporelle"⁴⁹.

Tudo isto pode levantar – e de facto levanta – graves problemas quanto às noções de composição dos corpos e de partículas elementares e, mais ainda, quanto à própria realidade dos corpos. Mas é necessário, antes de mais, "localizar" o âmbito do problema: é possível que, do ponto de vista empírico, não seja possível proceder a uma divisão contínua do extenso, de tal modo que se exija interromper a análise "física" e estabelecer a existência de partículas elementares. Mas do ponto de vista puramente conceptual ou racional, tal interrupção de análise será arbitrária, arbitrariedade que facilmente se detectará quando se reconhecer que, em última análise, se trata de um problema de "escala": as "partículas elementares" dos compostos não são infinitamente pequenas "em si mesmas", porque "pequeno" e "grande" são determinações relativas. Os átomos não são "em si mesmos" muito pequenos, a não ser para a imaginação, isto é, para uma escala determinada que é somente "uma escala" – a nossa, que tomamos como canónica, ou seja, como a escala certa e verdadeira. "Em si mesmos" os átomos não são nem pequenos nem grandes: são extensos ou inextensos. Se são extensos, são "em si mesmos" divisíveis"; se são inextensos, não podem constituir extensão, isto é, não são partes⁵⁰. Assim, se se abstrair, no caso de tal ser possível, de representações imaginárias e de argumentos de natureza puramente dialéctica (como é o caso dos que afirmam que o corpo extenso "tem de ser" composto por elementos, pois de outra forma a composição será irreal), o

⁴⁹ *Nouveaux Essais...*, G V, 204.

⁵⁰ É certo que o problema mudará de forma se se chegar à conclusão de que as "partículas elementares" não são átomos, quer dizer, não possuem as propriedades da extensão, mas outras, a determinar pelas instâncias competentes. Em qualquer dos casos, permanecerá o problema da composição dos corpos extensos por "partículas" não extensas (quer dizer, permanecerá o problema da *realidade* da extensão) e também o da

problema formular-se-á de modo racional (atendendo somente às determinações em causa) da seguinte forma: de que são compostos os compostos? De elementos extensos ou inextensos? Exclui-se, portanto, a questão – meramente empírica – de saber se é possível, de facto, proceder a uma divisão infinita. Colocado desta maneira, o problema só admite uma resposta, por muito que tal repugne à imaginação: os compostos são compostos por compostos, e não possuem elementos simples – isto é, sem partes – considerados em si mesmos e na sua estrutura intrínseca.

Ora parece evidente que, se assim é, a aparente demonstração leibniziana referente à existência de substâncias simples, atrás referida, cai pela base. De facto, não é possível *provar* a existência do simples a partir do composto, se este é composto por compostos. O que significa, por outro lado, que não sendo os corpos efeito de colecção ou reunião *reais* de substâncias simples, a sua composição não poderá ser pensada como composição real de coisas simples. Dito de outro modo, os compostos que reconhecemos como parte do mundo em que vivemos, a saber, os corpos, *não são as substâncias compostas*. Na verdade, não se vislumbra que "substancialidade" se pode dar num "ente" que é composição de compostos, sem elementos últimos reais que lhe confirmem substancialidade. Ou seja, os corpos, tal como nos são apresentados, não podem ser "substâncias", porque não há neles nada de substancial. Assim sendo, não se percebe, como se disse, a "argumentação" de Leibniz, pois não se pode fazer derivar a existência de substâncias simples a partir de compostos que não são *realmente* compostos por elas. É certo que Leibniz afirma haver uma *relação* entre composição e simplicidade, mas tal relação não pode ser "directa" ou "física", por assim dizer, quer dizer, não pode consistir numa imediata reunião de "coisas".

natureza de 'corpos' não extensos, porque se presume que as partículas elementares possuem propriedades físicas, naturais (quer dizer: não são 'espíritos').

Em resumo: não é nada claro que se entende por *substância composta*, nem de que modo se pode *provar* a existência de substâncias simples a partir delas nem que tipo de *relação* se designa com o termo *composição*. O texto seria claro se se incluísse na "lógica" do atomismo. Mas a argumentação de Leibniz parece ter por função alterar precisamente esta lógica, ou seja, estabelecer um sentido totalmente *novo* e totalmente diferente para os *termos* dessa lógica, apesar de se manter a terminologia⁵¹. Torna-se, pois, necessário refazer desde o início o sentido da argumentação de Leibniz ou, então, ter de admitir que se está perante um sistema de contradições em que se lança mão de uma argumentação (a da composição real de elementos simples) para concluir na tese que a nega (a indefinida e infinita composição dos corpos)⁵².

Começar pelo princípio é começar por tentar elucidar que se entende, de facto, pelo termo *substância* enquanto tal. Na verdade, quando a análise se inicia pela divisão da "substância" em simples e composta, a atenção do leitor é imediatamente desviada para os "tipos" de substância, permanecendo pressuposto o sentido do próprio conceito que assim se divide⁵³, como se ele fosse realmente indiferente à compreensão de *cada uma* das suas

⁵¹ Como se disse, esta é uma estratégia frequente de Leibniz: utilizar uma argumentação e uma terminologia estabelecidas – que são facilmente reconhecíveis pelo seu leitor – a fim de introduzir um sentido diferente e novo, por vezes, radical e diametralmente diferente, o que torna a sua leitura bem mais árdua do que seria desejável.

⁵² Não se pretende, como fica claro, fazer a cada passo uma discussão da literatura secundária, do comentário leibniziano, que é interminável. Mas aqui parece ser necessário abrir alguma excepção. Um livro recente – HARTZ, G., *Leibniz's Final System. Monads, Matter and Animals*, London/New York, Routledge, 2007 – assume que a contradição que se acabou de descrever não deve ser levantada, mas aceite como tal, na medida em que os textos de Leibniz não pretendem ser descritivos (isto é, não pretendem dizer a verdade), mas sim teórico-hipotéticos (ao modo dos modelos científicos) e assim a contradição corresponderia a duas interpretações igualmente possíveis do mesmo estado de coisas. Não é possível analisar e criticar aqui a tese de HARTZ. A tese ultrapassa, além disso, o sentido dos textos de Leibniz para recair sobre o sentido dos próprios textos filosóficos enquanto tais (a tese de HARTZ, parece, torna os textos filosóficos insignificantes). É claro, pelo que segue, que aqui se tenta uma estratégia radicalmente oposta: a contradição apontada pode ser anulada, os textos podem constituir um todo coerente, na condição de serem interpretados de modo *descritivo*, precisamente, tanto quando dizem respeito a fenómenos dados como quando dizem respeito a teses os sentidos dados. Isto é, os textos devem ser de facto *classificados* quanto à sua pretensão descritiva (alguns são, de facto, mais hipotéticos), mas o próprio Leibniz se encarrega de os classificar, na maior parte dos casos.

⁵³ Este é um aspecto ao qual Leibniz é particularmente sensível: a noção de substância não é clara e deve começar-se precisamente pela tentativa da elucidação do próprio conceito: "Quando on dispute, si quelque chose est une substance ou une façon d'estre, il faut définir ce que c'est que la substance. *Je trouve cette*

possibilidades de instanciação. Ora tal não é, de facto, o caso, como se tentará mostrar. É sabido que Leibniz oferece várias definições de substância, que correspondem à diversidade de vias de acesso àquilo que propriamente constitui a realidade. A substância é, pois, definida de diferentes modos, consoante os problemas que estiverem a ser examinados. Para o caso presente, importa considerar o seu aspecto *mais formal* e mais metafísico, aquele mediante o qual se indica que pelo termo *substância* se expõe o *núcleo* mais fundamental e básico do que propriamente é. Este aspecto é, como se sabe, o da *unidade*: "je ne conçois nulle réalité sans une véritable unité", o que significa, "pour trancher court (...) *que ce qui n'est pas véritablement **un** estre, n'est pas non plus véritablement un estre*. On a tousjours crû que l'un et l'estre sont des choses reciproques"⁵⁴. A unidade que é constitutiva da entidade deverá ser uma *unidade real*, ou seja, não pode limitar-se a ser uma unidade *de facto*, de natureza meramente empírica. Não se trata, assim, de procurar algo que seja empiricamente irreduzível e indivisível, mas sim algo que seja conceptualmente indivisível: o ente uno deve ser concebido como *absolutamente indivisível*, intrinsecamente uno, não admitir, portanto, *nenhuma forma possível* de divisão. O que significa que não pode ser um corpo, pelos motivos já indicados. Posta a definição formal de substância, a possibilidade de empreender uma análise que lhe corresponda é dupla: Leibniz poderia optar por uma análise de natureza dialéctica, quer dizer, deduzir as propriedades que a substância *deverá* possuir para concordar com a definição, independentemente de qualquer forma de reconhecimento fenomenológico dessas propriedades, isto é, independentemente de corresponderem a algum tipo de fenómeno; ou poderia optar, pelo contrário, pela elucidação da natureza das propriedades da substância a partir da *exposição e descrição do fenómeno da unidade*, no caso de haver tal fenómeno. Ora, apesar das aparências, e de algum tipo de comentários,

definition nulle part, et j'ay esté obligé d'y travailler moy même", Carta a Foucher, G I, 384; o sublinhado é meu.

Leibniz segue claramente a segunda via. De facto, não basta, para dar conta do que se passa, *afirmar* como *deve ser* a substância, que tipo de características terá de possuir. A argumentação deverá, pelo contrário, basear-se em *algum fenómeno*, pois de outra forma todo o discurso será simbólico e não produziria realmente nenhum tipo de esclarecimento ou de inteligibilidade reais: não se saberia de que se estaria a falar. Dito de outro modo, a análise deve depor o sujeito perante *isso mesmo* que está a ser analisado, perante a "própria coisa" – o que é um outro modo de dizer que a análise deve ser uma *descrição*, passível de acompanhamento dos seus vários momentos no "face a face" com a "coisa" de que se trata. Se assim não fosse, não haveria qualquer *controlo* para as teses enunciadas, que estariam, então, *mais* facilmente à mercê do erro, pois o sujeito não seria *conduzido* por nenhum tipo de apresentação ou fenómeno que pudesse confirmar as suas pretensas deduções. Todavia, o caminho fenomenológico parece mais difícil de executar, porque não dispomos, pelo menos aparentemente, de nenhum fenómeno de unidade que cumpra os requisitos formais da noção de substância acima indicados. Todos os acontecimentos e "coisas" que surgem no horizonte do que nos aparece – e do que nos pode aparecer – parecem ser sempre divisíveis, pelo menos no espaço e/ou no tempo, nem estamos em condições de imaginar ou representar um ente que seja absolutamente indivisível. Há, todavia, um fenómeno que, apesar da sua complexidade e da sua pouca clareza, parece corresponder a uma unidade individual: precisamente o do indivíduo, do *eu*. Como é habitual, Leibniz é lacónico na *descrição* do fenómeno (o que não quer dizer que também o seja, muito pelo contrário, quanto ao que *diz* sobre esse fenómeno), pois parece pressupor, na maior parte dos casos, que o leitor não terá qualquer dificuldade em reconhecer encontrar-se perante uma unidade indivisível. Leibniz dirá, assim, que o *eu* é *simples*, sem partes, e di-lo-á como se praticamente não se exigisse prova para tal

⁵⁴ *Carta a Arnauld*, G II, 97.

afirmação. É certo que se unidade e a simplicidade forem propriedades do *eu*, não será necessário prová-las, no sentido rigoroso do termo, pois serão *formas de ocorrência* de algo que estamos em condições de reconhecer no momento em que dizemos *eu*, isto é, no momento em que, de alguma maneira, tomamos consciência de nós mesmos. Mas dado que o fenómeno do *eu* é confuso, como o próprio Leibniz concede⁵⁵ – quer dizer, não apresenta as suas determinações num modo que permita o seu reconhecimento explícito nem a *fixação da sua identidade* através das suas propriedades –, requer-se pelo menos um mínimo de descrição do fenómeno para que, de alguma forma, se possa dar conta do que se compreende nele.

A descrição do fenómeno do *eu* sofre impedimento, em primeiro lugar, da *inclinação natural* própria da sua actividade de *representar*. De facto, tendemos a *ofuscar* o *acto de representar* (o próprio *acto*), a desviar a nossa atenção dele e a tomá-lo como "nada", devido à ocupação considerativa com aquilo *que* se representa. Normalmente, *o que se faz* quando se representa permanece nos bastidores daquilo que, através disso, se torna presente perante o sujeito. Não temos, habitualmente, noção de "estar a *fazer* qualquer coisa" quando, por exemplo, vemos ou tocamos, de tal modo que "ver" ou "tocar" parecem ser o reconhecimento fácil e imediato da imposição da presença de qualquer coisa diante de nós. Dizer que um sujeito "vê" corresponde, assim, em condições normais, à afirmação de que as coisas se oferecem sem dificuldade, se apresentam imediatamente *desde que não haja impedimentos* (objectivos ou subjectivos) para tal. Parece, por isso, haver uma inclinação natural para *enfraquecer* – praticamente até ao desvanecimento – o reconhecimento do *acto* de representar, devido à clareza da *imposição* dos conteúdos expostos, que são o que ocupa a consideração do sujeito: as

⁵⁵ "La notion du moy en particulier (...) est infiniment plus étendue et plus difficile à comprendre qu'une notion spécifique comme est celle de la sphere, qui n'est qu'incomplete (...). Ce n'est pas assez pour entendre ce que c'est que *moy*, que je me sente une substance qui pense, il faudroit concevoir distinctement ce qui me

coisas vistas, tocadas, etc. O acto de representar parece, pois, estar totalmente *ao serviço* do representado, de tal forma que se escapa e oculta no próprio momento em que se tenta captá-lo. Dito de modo metafórico, no acto de representar parece incluir-se uma tendência "para diante", para as coisas representadas, tendência de tal forma acusada que dificilmente se reconhece como tendência, precisamente porque a sua natureza consiste em depor o sujeito *diante* de qualquer coisa, distraíndo-o do reconhecimento dessa tendência e dessa deposição. Razão pela qual, quando o sujeito tenta representar-se a si mesmo, apreender-se como um *eu*, é normalmente levado a representar "qualquer coisa", isto é, a constituir um representado particular, um objecto de representação que diz ser o *eu* – uma coisa "aí", com determinadas propriedades objectivas, possuindo o mesmo *estilo de presença* de qualquer outra. Em resumo, parece incluir-se no acto de representar uma inclinação natural – que decorre da própria estrutura intencional da representação –, que faz que, no momento em que o sujeito tenta reverter sobre si, acabe apenas por produzir uma representação de um objecto "dotado de propriedades subjectivas", como se "possuir propriedades subjectivas" fosse apenas uma característica particular de um objecto, de um *representado*. Quer dizer, a representação do *eu* sofre a tendência de o considerar como um representado que, *enquanto representado*, possui a capacidade de representar, o que parece uma contradição, pois todo o representado possui a estrutura de estar *perante* o sujeito que representa. O sujeito toma-se a si próprio como aquilo que representa "de si", o que corresponde a uma *síntese de identificação* entre dois momentos de estrutura heterogénea, como se o sujeito que vê fosse, *enquanto vê*, idêntico à representação que ele próprio vê, descurando completamente o facto de a representação vista *não ser vidente*: não parece possível, de facto, possuir um representado que é, ao mesmo tempo, representado *enquanto* representado e *enquanto* representante. Assim sendo, a descrição

discerne de tous les autres esprits possibles; mais je n'en ay qu'une experience confuse", *Carta a Arnauld*, G

adequada do fenómeno do *eu*, considerado como *sujeito*, não pode corresponder à descrição de um determinado "objecto" que se diz "ser sujeito", como se a diferença entre sujeito e objecto não dissesse respeito à *forma de ser ou de presença*, mas apenas à posse de algumas determinações objectivas particulares. Se assim fosse, o "ser sujeito" estaria constituído mediante a adjudicação *a posteriori* de determinações ditas "subjectivas", mas não corresponderia ao *ser mesmo* do sujeito. Dito de modo mais breve, a descrição do fenómeno do *eu* não pode prescindir, como se fosse desperdiçável, da diferença radical de estrutura existente entre *acto* e *conteúdo* de acto.

Ora ao *eu* parece pertencer, de facto, a propriedade de ser o *momento que representa*, o âmbito no qual toda a representação, enquanto conteúdo exposto, ocorre. O que significa que, para aceder à descrição do fenómeno do *eu* se deve proceder à análise do acontecimento da representação enquanto acto e não à análise de um qualquer objecto representado, por muito privilegiado que possa ser (como é o caso do acontecimento natural do ente "homem"), ainda que, pelos motivos indicados, isso implique tentar uma inversão da inclinação natural da representação, quer dizer, exercer uma *violência anti-natural* sobre o acto de representar.

O aspecto que mais facilmente se reconhece na representação é a existência de uma *pluralidade*. A representação compreende uma variedade de formas – visuais, auditivas, tácteis, etc. – e, por sua vez, cada uma delas possui como conteúdo uma pluralidade, pois nenhum representado, seja qual for a sua forma, é simples. Não há, assim, no sentido estrito do termo, percepção *do* simples. O que, todavia, parece próprio da *forma da apresentação* é a sua constituição intrinsecamente individual, mesmo que o conteúdo representado inclua uma variedade. É evidentemente possível representar um objecto constituído por *partes extra partes*, como é o caso de todos os objectos que se dão

no espaço, e é possível também (parece até não haver outra possibilidade) representar objectos que ocupam momentos diversos do tempo, como é o caso de todos os objectos representados. Mas a representação desses objectos só é possível *num* acto que não está constituído por partes. As partes do representado não são partes da representação do representado. De facto, a representação de uma pluralidade produz-se somente quando tal pluralidade está reunida e compreendida *sob* um único momento, momento que torna até possível a própria apresentação da pluralidade enquanto tal. Na verdade, a visão de uma variedade de objectos que se encontram sobre uma mesa é possível se todos eles estiverem presentes *num só* acto de visão que os *compreende* a todos no seu "interior". Se, por absurdo, a representação da pluralidade fosse, ela mesma, plural, não haveria representação *da* pluralidade, mas "duas" representações, cada qual com o seu conteúdo próprio, *sem qualquer relação entre si*. Nem seriam sequer "duas", pois não haveria relação entre elas, a não ser que essas duas representações se incluíssem, por sua vez, *numa* outra representação que as compreenderia como seu conteúdo. O *acto* de ver não tem partes, pois é nele que as partes são *dadas* enquanto tais, enquanto vistas. O que significa que o reconhecimento de uma *pluralidade dada* não pode ser feito "à vez", passo a passo e por acrescentos extrínsecos, como se a apresentação *dada* de um conjunto de objectos fosse produto da "soma" de várias representações, que se acrescentariam de modo extrínseco⁵⁶. Assim, qualquer variedade dada está compreendida num único acto e é por ele que ela surge precisamente como variedade, como multiplicidade de momentos. Ou seja, é justamente o facto de haver um só acto que *possibilita* o aparecimento de uma variedade. O que significa que o acto de inclusão dessa variedade é, no sentido literal do

⁵⁶ Como é evidente, é perfeitamente possível constituir a *apresentação discursiva* de uma pluralidade – como é o caso da pluralidade exposta na retenção temporal –, mas também neste caso, se há apresentação *dada* de uma pluralidade, ela requer a retenção, *num acto*, da pluralidade que discursivamente se reconhece: se o acto "anterior" não se mantém como o *mesmo*, a nova pluralidade não será "nova": será a primeira e aparecerá no seu isolamento. Para o caso presente, interessa apenas vincar que qualquer apresentação da pluralidade se dá numa forma única, *num* acto só.

termo, uma *compreensão*, uma reunião compreensiva, quer dizer, uma *síntese*, um acto de unificação, acto e síntese que admitem várias modalidades, tantas quantas as formas de percepção. Mas a *síntese perceptiva*, seja qual for a sua modalidade, não se constitui como uma unificação ou reunião *a posteriori* de uma multiplicidade já dada, como se a síntese pressupusesse a própria multiplicidade. Pelo contrário: *é no acto de reunião, e por ele*, que a multiplicidade surge enquanto *sentido* "multiplicidade", pois não há sentido "multiplicidade" sem reunião e não há reunião sem acto de reunir. Assim, por exemplo, a síntese perceptiva de um objecto no espaço não pode resultar da reunião *a posteriori* de uma variedade de partes dispersas *já dada*, porque a percepção dessa mesma variedade nessa mesma dispersão é já o efeito de a *coligir representativamente* como *dispersão*. A apresentação da variedade depende da co-presença dos momentos da variedade e essa co-presença não decorre deles, mas do acto de os constituir num mesmo âmbito, que os compreende a todos, tendo em conta que é a compreensão que os constitui como "*todos*". O que é outro modo de dizer que a síntese não é produto simples dos elementos a sintetizar, como se se tratasse de uma simples colecção, porque eles são "elementos" (isto é, vários) *pela* reunião: toda a análise pressupõe uma síntese. É, pois, perfeitamente possível dividir ou analisar o conteúdo representado, mas não é possível dividir o acto de representar, pois é ele que torna possível a própria divisão. A síntese perceptiva é, pois, indivisível, quer dizer, *simples*, sendo que, neste caso, o termo *simples* não significa ausência de variedade, mas sim ausência de *partes* constitutivas, como explicitamente indica Leibniz no primeiro parágrafo da Monadologia. Ou seja, a percepção é um *acto de unificação* e, como acto, não é composta por partes, pois não se trata de um objecto representado, mas de uma *acção*, no sentido rigoroso do termo. É neste sentido que a percepção é indivisível: considerada como uma acção e não como uma "coisa posta". Leibniz insiste repetidamente no facto de a percepção não excluir a variedade, mas

somente a existência de partes, quer dizer, excluir somente a *composição real*. Parece ser este também o motivo pelo qual Leibniz igualmente insiste na afirmação da impossibilidade de explicar a percepção mediante processos estritamente *mecânicos*, como se a percepção derivasse de um ajustamento peculiar e preciso de partes reais. Por mais complexos e subtis que possam ser os processos mecânicos, a percepção não pode ser efeito deles – o que não nega uma eventual relação que a percepção possa manter com processos orgânicos, como se verá mais adiante –, porque um sistema de processos mecânicos apenas pode produzir uma unidade *irreal*, meramente mental (isto é, presente na mente de o sujeito que os representa) e não uma unidade intrínseca: por mais bem ajustadas que estejam as partes, elas mantêm-se numa exterioridade recíproca, de forma que não constituem realmente uma *reunião real compreensiva*, como a que é requerida para constituir uma percepção. Não se trata apenas, portanto (ainda que este aspecto esteja igualmente incluído na afirmação de Leibniz), de não se reconhecer nenhuma comunidade de sentido entre uma percepção e os eventuais processos mecânicos que com ela possam estar relacionados. Na verdade, a consideração de qualquer tipo de processos desta natureza – tomada em si mesma, isto é, numa análise que apenas tenha em vista os *próprios processos* – em nada indicia que se esteja perante um processo *perceptivo*, pois só por experiência se pode chegar à conclusão de que há uma relação entre tais processos e tal percepção. Quer dizer, a correspondência entre os dois termos (percepção e processos orgânicos) é sempre feita *a posteriori* e numa síntese em que nenhum dos termos *se reconhece* como sendo realmente o outro, isto é, uma síntese que não constitui identidade. Sabemos por experiência que a uma alteração determinada nalguns processos orgânicos corresponde uma outra alteração determinada na percepção, mas na consideração da visão não *reconhecemos* sinapses, nem na consideração das sinapses *reconhecemos* cores: não há qualquer *identidade fenomenológica* entre os dois termos (se

se desse tal identidade fenomenológica, bastaria analisar um dos termos para poder reconhecer *nele*, e imediatamente, o outro, o que não acontece de facto). Mas, como se disse, não é este o aspecto essencial. O aspecto essencial pertence à própria estrutura ou forma de acontecimento da percepção e dos sistemas mecânicos: enquanto na percepção a síntese é a própria possibilidade do sentido "multiplicidade", de tal modo que a variedade é efeito da unidade sintetizadora, e é a unidade que é *real*, nos processos mecânicos a realidade pertence às *partes*, o que significa que o *todo* é efeito de mera conjunção de partes e, assim, meramente *mental*, pois a sua unidade é, quanto muito, da mera contiguidade, não anulando, portanto, a existência de *partes extra partes*. A estrutura fenomenológica dos dois acontecimentos é, pois, diametralmente oposta, quer dizer, as descrições são *irreduzíveis*, o que torna impossível identificá-los. A percepção não é, assim, uma máquina, mas um acontecimento simples; uma acção e não um conjunto de objectos bem ajustados ou um estado de coisas.

Para além da pluralidade compreendida em cada percepção, a vida representativa inclui ainda uma pluralidade de actos perceptivos, quer quanto ao número quer quanto à espécie. Tal variedade possui uma forma de organização semelhante à que se verifica em cada uma das percepções consideradas isoladamente: o sujeito reconhece essa multiplicidade de acontecimentos; reconhece a sua diferença e a sua irreduzibilidade (reconhece, por exemplo, que ver não é ouvir); não confunde nem se confunde com essa variedade, quer dizer, não se perturba com a irreduzibilidade de modos de perceber, como se estivesse perante posições irreconciliáveis que de algum modo teria de constituir em acordo; e reconhece tudo isso *em si mesmo*, quer dizer, sem que a variedade do conteúdo das percepções e das modalidades de percepção o dividam ou dispersem em partes ou fracções de si. O fenómeno é, como se sabe, não só complexo como até "imprevisível", por assim dizer. De facto, tendo em conta a enorme quantidade de acontecimentos que se

compreendem em qualquer apresentação dada e a sua variedade formal, seria "normal" que o sujeito se confundisse, atravancado como está por coisas diferentes e irreconciliáveis quanto ao seu estilo, dispersando-se em orientações intencionais variadas – ora cores, ora sabores, ora imaginações, ora desejos, ora recordações, ora ...–, como se tivesse de acorrer a cada uma para a atender e dar conta dela, largando-a de imediato para poder atender a outra. E, no entanto, nada disto acontece. Há certamente pluralidade e de muitas formas, mas o sujeito não se divide para poder reconhecer todas, tal como a visão não se divide para poder reter a multiplicidade que compreende, mas reúne-a num acto simples. Todas as percepções se *concentram* no sujeito, unificando-se nele – num único "ponto de vista" – constituindo *uma apresentação* de coisas em várias formas de apresentação. Nesta unificação da pluralidade no *si mesmo* do sujeito, os próprios momentos assim unificados como que se "impregnam" uns dos outros (segundo regras a determinar fenomenologicamente), "se dizem" uns dos outros, sem que isso implique que eles se confundam ou que o sujeito os confunda entre si: ele distingue bem "cor" de "som", "recordação" de "imagem" e, todavia, é perfeitamente "possível" que as cores estejam impregnadas de recordações e os sons de imagens (e os sons das cores, e o peso da humidade, e ..., como é, *de facto*, o que acontece), ou que as coisas vistas estejam a ser acompanhadas por outras sensações, sem que esse acompanhamento se constitua a modo de sobreposição ou de mera justaposição extrínseca. A apresentação das coisas não é vivida por nós como um caos, uma anarquia de coisas sem nexos, um conjunto de posições isoladas (passe a contradição), mas como uma unidade que, *num acto só*, percorre essa multiplicidade, constituindo *uma visão*. Nem a análise nem a descrição estão em condições de recuperar adequadamente a unidade da apresentação que temos das coisas: serão obrigadas a começar "num ponto" para, depois, passar a outro, abandonando o anterior, e assim sucessivamente, terminando finalmente por acrescentar, como "último

aspecto", que todos esses momentos sucessivos se nos dão como *um só*, como se o facto de todos constituírem uma unidade fosse um facto mais a acrescentar. Não é, na verdade, possível *dizer* ao mesmo tempo tudo o que *acontece* ao mesmo tempo. Requer-se tempo e desmembramento artificial de posições. Há, na verdade, uma *rapidez* extraordinária no modo como unificamos a totalidade do que nos aparece, o que não significa, como é óbvio, que a unificação se faça "muito depressa", mas sim que se exige uma infinidade de tempo para repor discursivamente o que "agora" nos é oferecido imediatamente, "logo". Esta lentidão da análise depende da necessidade de desmembramento ou de desarticulação do que, na percepção, é dado na unidade, ainda que aquilo que esteja a ser dado seja uma pluralidade. Mas a descrição *não recupera* o momento da unidade, a não ser "mecanicamente", por assim dizer, por ajustamento de partes, que se descrevem como se se acrescentassem ("de fora") umas às outras. Dito de outro modo, a análise tenta repor mediante processos construtivos – tomando isoladamente cada uma das posições imanentes à percepção – algo que na própria percepção se dá originalmente de modo sintético, numa unidade simples e sem partes. A limitação da descrição relativamente a isso que nela se pretende descrever é, assim, dupla, pelo menos: por um lado destrói artificialmente a unidade da apresentação para tentar reconstruí-la *a posteriori*, passo a passo, o que deixa escapar o que é essencial: a sua unidade simples; por outro, o próprio desmembramento é muitíssimo deficiente (e provavelmente não sabemos até que ponto é deficiente) quanto à extraordinária complexidade e variedade do que se compreende numa única percepção, reduzindo-se habitualmente a determinações vagas e incompletas, desperdiçando uma mole de ocorrências que sobrecarregariam a descrição e que fariam até perder de vista, pela confusão que se produziria, isso mesmo que se pretende analisar. Para descrever apenas o que estamos em condições de reconhecer *explicitamente* "agora" precisaríamos de uma infinidade de tempo.

Assim, o sujeito possui a cada momento uma multiplicidade de acontecimentos que, por sua vez, incluem em si outra multiplicidade de momentos. E possui todos num "único olhar" e de uma vez só, quer dizer, possui-os em si mesmo na unidade do seu *eu*. O *eu* é, portanto, simples, pois de outra forma não haveria *uma* só pluralidade diferenciada, mas tantas quantas unidades compreensivas, quer dizer, haveria vários sujeitos diferentes: a ***uma*** pluralidade dada – independentemente da sua composição, mais ou menos variada e diferenciada – corresponde *um só acto subjectivo* de compreensão, uma só síntese (ainda que essa síntese possa compreender *momentos sintéticos subordinados*, como se indicará a seguir). Não há, pois, *partes* no *eu*, considerado como momento activo de unificação (e não como uma coisa posta ao lado de outras), ainda que, nele, possa haver muitas formas de composição.

Acresce, ainda, que o *eu* é uma unidade *discursiva*, determinada temporalmente: a multiplicidade que ocorre nele varia e de muitos modos. Mas essa variação não pode afectar a unidade real do *eu*. Poder-se-ia eventualmente pensar que a discursividade temporal do *eu* corresponderia a um acréscimo de partes, partes que, neste caso, seriam as suas experiências, as suas novas percepções. O *eu* estaria, então, composto por "blocos perceptivos", que se juntariam, formando a sua história, como se o dia de amanhã se juntasse ao de hoje que, por sua vez, se somou ao de ontem, tais como as partes se justapõem. Não parece ser esse, todavia, o caso. O sujeito não "incorpora" experiências, pois qualquer experiência deve ser originalmente "dele", determinada *a priori* por ele como sua. O dia de amanhã corresponde, "em mim", a uma variação do que acontece "em mim", e não à oferta de uma coisa, de tal modo que a identidade única do *eu* permanece sempre pressuposta como idêntica. A unificação das experiências não pressupõe a realidade isolada das percepções que se ligam, de alguma misteriosa maneira, para compor a continuidade da história chamada "eu", mas antes à variação interna da

experiência dada que se transforma continuamente noutra. Quer dizer, o sujeito cresce a partir de dentro e não por justaposição de partes, e esse crescimento corresponde não a uma acumulação de coisas estranhas e supervenientes, mas à transformação contínua de si em si, mantendo-se o transformado noutra forma (de recordação, por exemplo), permanecendo estável a identidade do *eu*. Razão pela qual Leibniz, para descrever o processo discursivo da constituição do *eu* fala em "gravidez". De facto, a experiência seguinte não se dá por interrupção do estado anterior, mas sim por metamorfose e crescimento interno. Ou seja, a unidade do *eu* não pode ser o resultado da *soma* das "suas" experiências (pois, nesse caso, não seriam nunca "suas"), mas sim o momento que permite uma multiplicidade dada tanto na simultaneidade como na sucessão. O sujeito não é, portanto, um produto construído por experiências anónimas, mas a unidade onde todas elas podem ter lugar, seja qual for a sua forma de ocorrência.

Há, portanto, experiência de algo *simples*, verdadeiramente *uno* e *indivisível* e, assim sendo, há alguma notificação ou fenómeno da *substância*. O termo "substância" corresponde, pois, originalmente ao fenómeno do *eu* e possui, desta forma, um sentido e fundamento fenomenológicos. O que não implica que só o *eu*, tal como "cada um" o entende, seja substância. Implica sim que qualquer substância deverá possuir uma forma de ser semelhante à que reconhecemos em nós, *se* ao termo "substância" corresponder qualquer coisa⁵⁷. Não estamos, de facto, em condições de *pensar* uma *unidade real* que não seja a de um *acto*, de uma *acção de unificar*; e não temos, *de facto*, qualquer noção de uma *acção real e simples de unificação* que não seja a de percepção⁵⁸. Todas as outras "unidades" ou serão mentais (como as dos compostos de partes) ou símbolos lógicos vazios (como $A=A$), que, apesar de simples, não são senão símbolos, não correspondem a

⁵⁷ "Substantiam ipsam (...) veluti tó Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo", *Carta a De Volder*, G II, 251.

⁵⁸ "Aussi n'y at-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire les perceptions et leur changemens", *Monadologia*, G VI, 609; cfr. ainda *Carta a De Volder*, G II, 271.

nenhuma apresentação dada, ou "os pontos da geometria", que são simples, mas abstractos e irreais. Esta parece ser a razão pela qual Leibniz insiste em que toda a substância é um *ente vivo*. O termo *vida* não pode aqui reduzir-se à sua compreensão biológica. Parece antes referir-se, de um modo mais geral, à capacidade de acção unificadora de uma multiplicidade, que recebe dessa acção o seu sentido. E, deste ponto de vista, *viver* e representar são a mesma coisa, pois a acção de unificar é perceber⁵⁹. Toda a substância é activa, porque é uma unidade e porque o único fenómeno que temos de unidade é o da síntese perceptiva. Importa, pois, vincar que, ao definir a percepção como "multiplicidade na unidade", Leibniz não está a conferir à unidade o estatuto de "recinto" ou "campo" inerte povoado e percorrido por quaisquer multiplicidades, como se o "âmbito" das percepções fosse um terreno neutro e morto onde acontecem coisas que se relacionam com ele (com o próprio âmbito) de modo extrínseco. A unidade dessa multiplicidade é o acto de constituir a multiplicidade, de tal forma que o que se dá, *o que surge e se apresenta, é somente a multiplicidade* (é isso que vemos). O acto de unificação não é uma "coisa" que, como se fosse uma caixa, contém muitas coisas, mas uma acção que produz a *apresentação de uma variedade*, e não a apresentação da variedade *mais* a da unidade. A unidade da multiplicidade não se vê, tal como a visão não se vê, pois é *nela* que a multiplicidade é vista. Assim, uma unidade estática, que não fosse unificação, acção, seria uma abstracção que, uma vez mais, a nada corresponderia, nada apresentaria. Desta forma, afirmar que toda a substância está *viva*, que é *activa*, que é *simples*, que é *una* e que *percebe* é apenas afirmar uma só coisa, nos seus vários momentos: o fenómeno do *eu* como único fenómeno que corresponde à definição formal de substância, à identidade entre *unidade* e *ser*. Ou seja, por *substância simples* entende-se o *sujeito* (o

⁵⁹ Por este motivo, por "percepção" deve entender-se apenas o que se compreende na sua definição – unificar uma multiplicidade –, que pode assumir muitas formas, algumas, ou muitas delas, eventualmente desconhecidas para nós. Na verdade, nada impede que, tal como possuímos (para seguir a tradição e fora de

próprio sujeito tal como se reconhece a si mesmo em si mesmo), enquanto é sujeito que representa e na variação da representação. Este é, pois, o sentido primário e original do termo *substância*.

Esta determinação do sentido original do termo *substância* como *sujeito que representa* presta-se, todavia, a mal-entendidos, na medida em que nela se pressupõe ainda a compreensão natural de *sujeito*. De facto, por "sujeito" entendemos habitualmente um ente entre outros entes, dotado de características particulares, entre as quais se contam as possibilidades ou faculdades de representar. Por "sujeito" entendemos, portanto, o "homem", um acontecimento natural posto no seio das coisas que são, no mundo, possuidor de capacidade (que, aliás, não lhe são absolutamente exclusivas, mas que compartilha, pelo menos em certo grau, com outros entes naturais) de se *dar conta de*, de se aperceber do que se passa à sua volta, e de agir e de ser afectado por isso. Deste ponto de vista, a *representação* será considerada como uma forma peculiar de acesso ao mundo. Por sua vez, por "mundo" (e sem querer entrar em considerações mais precisas) compreendemos normalmente a totalidade, o conjunto das coisas que há, de significado e existência autónomos e anteriores ao "homem". O mundo é a instância na qual o homem surge como mais um momento dele, determinado por ele (pelo mundo), e com o qual se pode relacionar de diversos modos, um dos quais é precisamente o da *representação*. A relação perceptiva com o mundo acrescenta-se, assim, ao próprio mundo (apesar de tal acrescento se dar no seu interior), que é, pois, a *posição original e primeira*. O "homem" não é, desta forma, um ente fechado e encerrado em si mesmo, totalmente preenchido pelas suas determinações imanentes, mas está dotado de *formas de abertura*, vias de acesso ao que o rodeia, possibilidades de receber notificação e anúncio das coisas. Quer dizer, o termo *sujeito* é recebido já na pré-compreensão que habitualmente arrastamos do

qualquer rigor fenomenológico) cinco sentidos, possa haver sujeitos com outros sentidos totalmente

termo "homem", cujo conteúdo é o de um ente natural com "portas e janelas", através das quais o mundo lhe é comunicado, recebido e exposto (e também através das quais o sujeito age sobre o mundo). O facto de o sujeito possuir "portas e janelas" não significa somente que ele se encontra em condições de receber o anúncio das coisas, de se dar conta delas. Significa também que tal anúncio está limitado e circunscrito pela própria forma das "janelas", de tal modo que a sua peculiar disposição delimita o *campo* do que lhe pode aparecer. O "homem" não possui, de facto, acesso à totalidade das coisas, nem mesmo acesso total às poucas coisas que se lhe apresentam, mas somente a uma "parte" do mundo, àquela que as disposições e as configurações das suas faculdades de perceber lhe possibilitam, permanecendo "tudo o resto" para além do seu *campo perceptivo*: há mais coisas no mundo – muitas mais e muito diferentes, provavelmente – do que aquelas que, em cada caso, o "homem" pode perceber, tal como ocorre, de facto, com a visão delimitada pela configuração das janelas. O "resto" do mundo escapa-se, porque está "para lá", para além do campo visual. Assim, a forma particular das vias de acesso ao mundo decide que coisas, e em que modo, podem ser apresentadas, mas não permite evidentemente o acesso à totalidade⁶⁰. Em resumo: possuir "portas e janelas" determina não apenas a possibilidade de comunicar com o "exterior" – com aquilo que o homem não é e que existe "fora" e independentemente dele –, mas também, e pela mesma razão, o âmbito e a profundidade dessa mesma abertura: a nós cabe-nos, em cada caso, uma "fatia" da totalidade, um "bocado das coisas". Deve ainda ter-se em conta (ainda que também este aspecto mereceria um desenvolvimento mais adequado) que o significado essencial das "portas e janelas" é, de algum modo, prevalentemente *negativo*, pelo menos no modo

diferentes, tão diferentes dos nossos como a visão é diferente, por exemplo, da audição.

⁶⁰ Facilmente se compreende que estas brevíssimas considerações se aplicam, apenas, ao campo perceptivo em sentido estrito. Na verdade, o "homem" possui outras possibilidades de acesso ao mundo que alargam e ampliam, ainda que à custa da variação de forma de apresentação, o acesso à realidade, como são a imaginação e a memória. Em qualquer dos casos, mesmo "somando" todas as possibilidades de

como habitualmente nos entendemos como *sujeitos que representam*. As vias de acesso *limitam* o anúncio do mundo, constroem o sujeito a permanecer no interior de um horizonte determinado e "curto". É certo que essa *limitação* é limitação de um *poder de perceber* e, assim sendo, parece ser apenas o aspecto negativo de uma determinação positiva. Todavia, habitualmente tendemos a considerar o *poder de perceber* mais como uma possibilidade *capaz de ser impedida* do que propriamente uma *actividade*. Dito de modo breve: é-se levado a pensar que "perceber não custa", isto é, que as formas de acesso ao mundo são como que *momentos inertes de abertura* pelos quais o mundo *entra* se não houver impedimentos. O que é um modo de dizer que a percepção é considerada mais como *afecção*, ou passividade, do que como actividade produtiva. Dizer que os olhos são as "janelas da alma" implica, parece, que o mundo pode entrar por eles e que, de facto, entra, a não ser que haja interposição de obstáculos, quer subjectivos quer objectivos. As janelas não são activas, não *realizam* o visto, nem as portas introduzem o que por elas passa. Assim, a capacidade de receber o anúncio do mundo perde o seu carácter activo de *poder* de perceber pela ênfase – muito mais forte – posta no momento da recepção: o mundo oferece-se-nos sem dificuldade⁶¹.

O que assim é dado a ver depende, portanto, das "próprias coisas", do desenrolar objectivo e real dos entes do mundo, que vão passando diante do sujeito e entrando nele. O "homem" poderá evidentemente colaborar activamente no processo do surgimento das coisas, o que fará de várias maneiras, por exemplo, direccionando ou modificando

acompanhamento da realidade (percepção, memória, imaginação e eventuais outras), não custa admitir que o campo a que o "homem" chega é muito reduzido comparado com a totalidade do que há.

⁶¹ É certo que a análise fisiológica dos processos perceptivos pode alterar *teoricamente* a compreensão da percepção como momento de afecção passiva, na medida em que apresenta processos orgânicos activos como constituintes do momento da percepção. Independentemente do que a seguir se dirá sobre a relação entre percepção e processos orgânicos, basta aqui considerar que a percepção não é *vivida*, de facto, pelo sujeito como *momento activo de constituição do que nela se apresenta*, para além do facto de que, pelo menos em parte, os próprios processos orgânicos dependem de uma passividade primária (de uma afecção) e correspondem a formas do processo de *transmissão* do anúncio das coisas.

artificialmente a configuração das suas vias de acesso ao mundo, quer dizer, produzindo alterações, também elas objectivas e reais, nas disposições dos órgãos.

Em resumo: a compreensão do *sujeito que representa* como "homem" – que inclui a determinação da representação através da metáfora das "portas e janelas" – corresponde à assunção da existência real de "dois" momentos – a existência e o desenrolar objectivo das coisas e, *nele*, a existência de um ente natural "homem" –, sendo a percepção considerada, então, como o *encontro* desses dois momentos, encontro que é, portanto, *posterior* a cada um deles e, assim, *totalmente derivado e não original* quanto ao seu sentido.

É bem sabido que Leibniz afirma que a Mônada – quer dizer, a substância simples, quer dizer, o sujeito que representa – não tem portas nem janelas. É relativamente fácil (e é também usual) interpretar tal afirmação como uma *tese* (e não, portanto, como uma proposição que corresponde à *descrição* de um estado de coisas) que *postula* a inexistência de acesso ao que está "fora de nós", ao "mundo exterior", o que deve querer significar que o sujeito estaria limitado aos seus estados *interiores*. Parece, no entanto, claro que este tipo de interpretação mantém intacta a compreensão *natural* e imediata da divisão "*interior do homem/mundo exterior*". De facto, só parece possível tomar a negação da existência de "portas e janelas" como a *redução* das possibilidades de acesso do sujeito *apenas* a um conjunto de acontecimentos (os "interiores"), negando-as aos "exteriores", *se* se aceitar previamente a existência de um campo de coisas "interiores" e de um campo de coisas "exteriores" e *se* se aceitar ainda que o acesso às coisas "exteriores" se faz precisamente mediante "portas e janelas". Parece evidente: se a Mônada não tem acesso ao exterior porque não tem portas e janelas, então dá-se por assente e provado que só se acede ao exterior por aquilo que a Mônada não tem. Ora esta é precisamente a tese natural sobre o "homem", como se disse. Leibniz poderia, então,

estar a dizer que o exterior nos está vedado, que não temos realmente notícia dele, ainda que ficaria certamente por determinar como se pode chegar a tal conclusão (quer dizer, de onde decorre a *noção de exterior*, visto que não teríamos acesso a ele) e que significado poderia ter tal proposição, pois não deve significar, por exemplo, que não vemos objectos no espaço (ali ou aqui, lá ao fundo, etc.), porque *de facto* vemos, nem que o "exterior" é, afinal, "interior", o que não significa nada, pois os termos são correlativos: o exterior não pode ser *realmente* interior, pelo menos no sentido em que compreendemos esses termos, pois isso implicaria que o interior não se oporia ao exterior, isto é, que não seria *realmente* interior. Dito de outra forma, a compreensão da afirmação "a Mônada não tem portas nem janelas" no modo acima indicado (inexistência de acesso ao exterior, ao mundo "fora de nós", no sentido usual do termo) mantém à partida a *tese natural* "homem".

Ora é perfeitamente possível que Leibniz esteja, não a proferir uma afirmação que se inscreve ainda dentro dessa tese natural, mas sim a tentar denunciar essa mesma tese, em toda a sua generalidade, isto é, a pôr em causa a própria noção de acesso ao mundo em que habitualmente vivemos. Noutros termos: Leibniz pode estar a dizer que a compreensão natural de "homem" e de "mundo" imediatamente disponível está assente sobre *teses* ou pressuposições ilegítimas, porque *dizem mais* do que é possível saber sobre o modo como reconhecemos as coisas; que são, portanto, formas de *crença*.

Como se disse já, a tese natural das "portas e janelas" assume que a representação possui um estatuto derivado, na medida em que a considera como o encontro de duas instâncias mais originais. Mas, de facto, não possuímos nenhuma indicação *de natureza fenomenológica* do carácter "derivado" da representação; possuímos sim uma *tese* que assim a qualifica, mas que de modo nenhum se revela no próprio momento da representação, pelo facto de tanto o mundo como o "homem" nos serem dados como representações. Na verdade, também do "homem" apenas temos representações,

precisamente porque também ele é do mundo, coisa "exposta", vista, etc., se, por "homem", se entende, como parece ser o caso, um ente corpóreo que, através do corpo, acede à realidade, num modo de acesso que é, também ele, de certo modo passível de representação e de estudo objectivo. Das coisas *sabemos* que aparecem – isso é o que de mais original sabemos delas – e tudo o mais que delas se possa *saber* depende completamente do facto de estarem constituídas como *aparição*. De facto, por "mundo" entendemos um âmbito de coisas que se "dão a ver", passíveis de serem percebidas de alguma maneira; que, portanto, se oferecem em forma de notificação, quer dizer, que, no sentido próprio do termo, se nos *apresentam*, como se o seu ser se esgotasse no *dar-se a conhecer*. As flores são *brancas* e as pedras *pesadas* e tanto "branco" como "pesado" são determinações de *revelação* das coisas, momentos essencialmente *expostos* mediante os quais as coisas assim determinadas se *oferecem e entregam* ao olhar. Não temos, de facto, nenhuma noção de que o ser *exposto e apresentado*, aparente, das coisas se "acrescente" ao seu ser "em si" – como se as coisas *não fossem* o que delas aparece –, pois não pensamos, por exemplo, que elas perdem a cor quando anoitece ou que passem somente a possuir uma cega possibilidade "extrínseca" (meramente "para nós") de serem coloridas. As coisas *são* coloridas (as que forem, evidentemente). Quer dizer, o "em si" das coisas, o que elas mesmas são, tem forma de *fenómeno*, o que de forma alguma tenta indicar um tipo de acontecimento mais "frágil" quanto à sua estrutura ontológica, evanescente – como quando se diz de algo que é "meramente aparente" –, mas sim o facto de possuírem estrutura constitutiva de *aparição*. Na verdade, quando afirmamos que as coisas *são* visíveis ou tangíveis não pensamos dizer que mudam de forma quando são, de facto, vistas ou tocadas por nós, mas precisamente o contrário: nada acontece *às coisas* quando são efectivamente vistas, o que significa que "passar a ser visto" é considerado como possuindo um estatuto somente "subjectivo" – corresponderá a um facto do "sujeito-

homem", facto de natureza "ocasional" que, em última análise, é insignificante quando ao sentido da *representação* enquanto tal, pois as coisas não se "revestem" de determinações expostas quando nos são apresentadas, como se "adquirissem" as suas determinações de aparição *no momento* em que aparecem ao "homem". Neste carácter insignificante do acontecimento "subjectivo" da representação compreende-se, portanto, quer a admissão de que as coisas possuem já *forma de representação*, quer a admissão de que, em última instância, "ver" não é "nada" para as coisas, mas somente o "dar-se conta" subjectivo do que é "assim" independentemente do "dar-se conta"; compreende-se, pois, a assunção da natureza essencialmente passiva e neutra do *acto subjectivo de representar*. De facto, se o momento subjectivo da percepção não fosse neutro, a percepção seria falseada pela introdução de elementos estranhos ao percebido – que decorreriam da indisposição das "aberturas" do sujeito ao mundo –, o que seria perceber "mal". Em última análise, a noção da natureza "realmente" insignificante da percepção (como momento subjectivo) corresponde somente à tese das portas e janelas, que não fazem ver, mas permitem ver; e que permitem ver porque são espaços vazios e neutros, momentos de "nada", limitados no seu âmbito, âmbito que, quanto ao espaço de circunscreve, é de facto *livre*: "*deixa* passar as coisas", *deixa* ver. Só deste ponto de vista é possível pensar a representação como acontecimento segundo e derivado: mantendo a natureza *já* exposta das coisas e, *depois*, acrescentando-lhe o encontro das coisas, assim constituídas, com um sujeito, sujeito que não terá "nada a fazer" quanto ao carácter exposto das coisas. Possuir "portas e janelas" é, assim, estar *disponível*. É certo que a disponibilidade não é total, mas a sua natureza não total reduz-se apenas à capacidade de alcance, sem que implique qualquer tipo de actividade do sujeito no acto de representar: ver não é difícil – basta não fechar os olhos.

Todavia, esta extraordinária facilidade de ver corresponde, de facto, a uma cegueira para o *momento da visão*, pois considera como pura disponibilidade passiva o

que realmente é uma *síntese activa*, como se indicou atrás. "Perceber" é "qualquer coisa", um acto do sujeito *no* qual algo se constitui como percebido, de tal forma que é inconcebível tomar qualquer coisa como possuindo *estrutura* de representação independentemente do acto em que é representada. Ser representado é efeito de uma síntese que reúne numa unidade uma multiplicidade de momentos. Sem síntese não há representação nem, por isso mesmo, *representado*. Considerar a constituição representada – exposta, vista – das coisas independentemente do *acto* mediante o qual (ou melhor *no* qual) elas assim se constituem é estar, de facto e como se disse, totalmente cego para o momento da própria representação. Razão pela qual Leibniz insiste em que não basta a mera co-presença do sujeito e do objecto (isto é, um encontro neutro) para produzir representação, mas que se requer que o sujeito possua um *princípio representativo*⁶², isto é, um *poder* de sintetizar. É, assim, pela desconsideração do princípio activo de representar que a actividade subjectiva do "homem" quando percebe é tomada como "nada", pois se assim não fosse seria necessário "duplicar" a representação, quer dizer, representar seria perceber um *já* percebido, constituir as coisas numa forma em que *já* estavam antes de serem assim constituídas, o que não faz sentido.

A compreensão natural do sujeito como "homem" depende, pois, e totalmente, da desvalorização do acto de representar, da desconsideração da sua estrutura intrínseca e própria, e assenta na crença, na *tese*, sem fundamento fenomenológico claro, segundo a qual o "homem" *encontra* o mundo, constituídos já – tanto o homem como o mundo – independentemente do que ocorre no *encontro*, motivo pelo qual este será tido como fortuito e insignificante.

⁶² Cfr., por exemplo, *Cartas a Clarke*, G VII, 356-357, 365, 375. A noção de princípio representativo (e a de natureza representativa) possui, no entanto, um sentido bastante mais alargado, que se tentará resumir nas notas.

Ora, se se tomar como princípio apenas aquilo que aparece, é-se constrangido a afirmar que "les phenomenes ne sont que des pensées"⁶³, quer dizer, representações, o que altera significativamente a noção de sujeito. O sujeito não é alguém que encontra as coisas já constituídas em exposição, mas, pelo contrário, o momento *no qual* as coisas se "fazem" dessa forma, o que implica que a actividade do sujeito é representar, é isso que ele *faz*, de tal forma que por "sujeito que representa" não se deve entender um ente que se limita a dar conta do que ocorre, mas, pelo contrário, alguém que *faz* o que ocorre nele, como Leibniz expressamente indica: "Je m'etonne, Monsieur, que vous persistés à tourner mes sentimens tout autrement que je ne m'explique. Vous voulés que selon moy 'nous ne faisons rien d'avantage, que de nous appercevoir de ce qui se passe chez nous'. Je ne say d'où vous l'avés pris. Pour moy je tiens que nous *faisons* tout ce qui se passe en nous"⁶⁴. Parece ser esta a razão pela qual Leibniz não define a percepção como a "relação" entre sujeito e objecto, como se a relação fosse um *tertium quid* que se acrescentaria aos termos e como se estes estivessem "face a face", um diante do outro, mas, pelo contrário, como "*multiplicidade na unidade*"⁶⁵, o que é totalmente diferente. O sujeito não é algo "a quem" o mundo se oferece e que o pode reconhecer, mas o momento *no qual* as coisas surgem, a *unidade* do *surgimento* da multiplicidade. O sujeito é, em si mesmo, a unidade do acto de representar, e não mais do que isso, e é assim, no sentido rigoroso do termo, *sujeito que representa*, ou seja, a *unidade real*, o *acontecimento subsistente do acto de representar*.

Esta compreensão do sujeito arrasta, como é evidente, a correspondente alteração da compreensão do mundo, disso que *nele* surge. Considerado como sistema de determinações objectivas, expostas, o mundo é o correlato intencional da actividade representativa do sujeito, "isso" que ele constitui activamente em si. Considerado como

⁶³ Carta a Arnauld, G II, 70.

⁶⁴ Carta a Jaquelot, G VI, 567.

⁶⁵ As referências são inúmeras. Veja-se, a modo de exemplo, *Monadologia*, G VI, 508, *Specimen inventorum...*, G VII, 317.

sistema total de representações na sua *unidade*, quer dizer, como a totalidade do que é apresentado na sua singularidade, o mundo é o próprio sujeito, pois este é, na verdade, a unidade da representação como "uma coisa só" e a sua definição coincide com a de mundo, dado que "mundo" e "mundo representado" são a mesma coisa. De facto, o sujeito não pode ser considerado como um "x" *sob* a representação, como se fosse mero suposto ou substracto físico de uma actividade, mas sim o momento no qual a representação se realiza. Ser sujeito de representação não é, pois, existir "aquém" dos fenómenos, mas ser o lugar onde os fenómenos ganham consistência – dado que eles não são farrapos soltos que se agregam entre si anonimamente *a posteriori* –, momento de radicação de todas as apresentações numa unidade, que é o que justamente entendemos por "mundo". O que Leibniz entende por Mônada é, então, a compreensão do sujeito como mundo e é precisamente por esse motivo que o sujeito não tem portas nem janelas, pois ele é a *totalidade* do que se expõe: a *unidade de todo o visível* não possui obviamente janelas; para além do mundo não há mais nada para ver. Desta forma, a substância-sujeito não é uma espécie atípica de átomo, a que se agregam ou podem agregar outros, mas sim *a totalidade das coisas representadas considerada como singularidade*, "le premier presque-Neant en montant du rien aux choses (...) comme il est aussi le dernier presque-tout, en descendant de la multitude des choses vers le rien; et le seul pourtant qui merite d'estre appelé <un Estre>, une substance apres Dieu"⁶⁶.

É evidente que a compreensão do sujeito como Mônada-Mundo choca, e choca radicalmente, com aquela que imediatamente temos de nós próprios. Nenhum indivíduo se considera como o "primeiro depois do nada e o último antes do todo", quer dizer, como a totalidade das coisas, a que apenas Deus "escapa". Seria eventualmente possível (ainda que com esforço, pois também isso implicaria uma alteração significativa da compreensão

⁶⁶ *Double infinité chez Pascal et Monade*, Gr, 559.

natural) tomar aquilo que actualmente cai sob o olhar – aquilo que agora se vê – como mero correlato intencional do acto de visão. Mas o mundo é bem mais vasto do que o quarto onde se escreve e o próprio quarto é também mais vasto do que aquilo que dele se pode observar em cada caso. Deste ponto de vista, a noção de Mónada parece ser simplesmente absurda e não corresponder, na verdade, aos fenómenos, ao que aparece. Dito de outro modo, a *restrição do campo perceptivo* é um facto e não é imediatamente evidente em que condições tal restrição é congruente com a identificação do sujeito com o mundo-totalidade. É, portanto, certo que há mais coisas no céu e na terra do que as representadas *explicitamente* no campo visual individual. Mas, por outro lado, parece também certo que o reconhecimento de haver um excesso relativamente ao explicitamente exposto e representado de cada vez não pode significar que as representações "que faltam" advenham do exterior da representação, de fora dela, como se se tratasse de um acrescento extrínseco e estranho à representação actual. Na verdade, a apresentação do mundo não aumenta por "soma" de representações, como se a cada uma se juntassem outras e assim sucessivamente, mas sim por *variação*. Não "fechamos" nem "abrimos" representações, como se passássemos de quadro para quadro, todos eles expostos nas paredes de um museu, abandonando uns para encontrar outros totalmente novos, mas, pelo contrário, passamos de representação para representação como se cada quadro perante o qual nos encontramos se transformasse permanentemente noutro, sem cortes definidos, sem mudanças abruptas (na maior parte dos casos), mediante transições sem solução de continuidade. A "nova" apresentação do mundo surge da anterior, a partir dela, não como algo que se lhe justapõe, mas como uma transformação, sem hiatos absolutos, quer dizer, sem que haja incomunicabilidade absoluta entre as apresentações. O que é, afinal, um outro modo de dizer que todas as representações são originalmente "minhas", ou seja, que o seu ser "em mim" não é produto de uma "apropriação" *a posteriori* de um

apresentado anónimo e solto. De facto, não "adquirimos" percepções, pois elas fazem-se e surgem em nós, umas a partir das outras, num processo contínuo. O que significa, em última análise, que a *possibilidade de variação* reside na representação actual dada, isto é, que cada apresentação do mundo nos é dada como *contendo em si mesma* a possibilidade de se mudar noutra, e nunca como um absoluto que se esgotasse completamente no que explicitamente expõe. Isso implica também que, de alguma maneira, tanto o *significado* como o *conteúdo perceptivo* da "nova" percepção a surgir estão, também eles, dados em cada percepção actual. Este aspecto exigiria uma análise mais pormenorizada que, no entanto, não pode ser levada a cabo neste espaço. Não pode, no entanto, deixar de se indicar que o sentido "possibilidade de variação" não corresponde, não pode corresponder, à *mera possibilidade passiva e neutra* de aparição de outras percepções. Quer dizer, não se trata somente de que qualquer apresentação admite de facto outras, pela sua própria limitação, por não esgotar em si mesma a totalidade do visível, isto é, por não ser a apresentação de um absoluto que esgota as possibilidades do ser. Tal possibilidade meramente passiva implicaria a completa indiferença da percepção actualmente dada relativamente à anterior e à posterior, tal como ocorre numa exposição de um museu: nenhum quadro anuncia o significado perceptivo, o conteúdo representado, de outro, de tal forma que, de algum modo, os dois quadros são estranhos entre si. É evidente que cada quadro contém a possibilidade de haver outros – pois não existe o quadro –, mas esta possibilidade não significa *nada* quanto ao seguinte, nada diz dele, está vazia, por exemplo, de quaisquer expectativas quanto ao seguinte e de retenções da memória quanto ao anterior (a não ser, como é óbvio, no que diz respeito às possibilidades de comparação, mas não é este o problema que está em causa). O que significa que não vemos o novo quadro como variação do anterior, que é precisamente o que se tenta indicar quando se

afirma que o novo conteúdo perceptivo é autónomo e não decorre ou deriva do anterior⁶⁷. Ora neste caso, a estranheza entre conteúdos apresentados produz, de facto, alguma descontinuidade quanto *àquilo que é percebido*, isto é, o sujeito não é *conduzido* à nova percepção *pela* anterior, mas aquela surge como que "do nada", como se fosse um voluntário espontâneo. Ou seja, no exemplo em causa a transição para a nova apresentação não é tida como variação, mas como acrescento insuspeitado, e o significado da transição é nulo. Ora se o mesmo se passasse com as percepções, a sequência das representações seria vivida como um caos, pois não haveria quaisquer indicações quanto ao que há-de vir. Mas, de facto, a percepção que temos do mundo, quanto ao seu desenrolar e à novidade que sempre apresenta, não possui esta forma. Há, pelo contrário, uma continuidade sem saltos absolutos ou espaços vazios entre percepções. O que significa que, apesar de toda a novidade e da vasta possibilidade de surpresa que a exposição do mundo pode provocar na sua variação, cada nova apresentação é sempre tomada como variação e *modificação* da anterior, nascida dela, disso mesmo que nela se oferece perceptivamente. O que, por outro lado, significa que a possibilidade da nova percepção reside na anterior quanto ao seu próprio conteúdo, quanto a isso mesmo que se apresenta, o que não quer dizer, evidentemente, que estejamos em *condições* de deduzir as novas percepções das anteriores, pois não estamos, mas sim que estamos em condições de reconhecer a *não indiferença* entre elas. Na verdade, a sucessão do mundo não é um conjunto anárquico de "flashes", mas uma *história* de que cada representação faz parte, o que significa que aquilo que de novo se reconhece e se acompanha é tido a partir da retenção do momento anterior e contém a expectativa do seguinte, retenção e expectativa que não são nem fixamente determinadas, pois permitem surpresa e novidade, nem

⁶⁷ Ter-se-ão em conta naturalmente os limites da metáfora: não passamos da visão de um quadro para outro de modo absolutamente descontínuo, visto que há sempre mediações. É, aliás, precisamente isso que se tenta dizer: que há sempre mediações na passagem de percepção para percepção, motivo pelo qual nem há propriamente "passagem", mas *variação na continuidade*.

completamente indeterminadas, pois se o fossem não permitiriam qualquer tipo de surpresa ou de perplexidade: haveria apenas desorientação e caos desconexo e insignificante. Há, assim, no dado de cada percepção, uma forma de *tensão* para a seguinte – vaga, mas não totalmente vazia –, de tal modo que a nova representação corresponderá ao *preenchimento* dessa tensão, preenchimento que será mais ou menos adequado, com um nível de adequação que decidirá o modo como a nova percepção será recebida: com normalidade, decepção, surpresa, perplexidade, etc., nos seus vários graus. É, assim, precisamente porque a nova percepção é considerada como *preenchimento de expectativa* que o seu conteúdo está, de alguma maneira, anunciado já na anterior. E é também a *presença da possibilidade* da nova percepção na anterior que permite a *continuidade* da vida perceptiva, da exposição do mundo. Se cada apresentação contivesse em si mesma *apenas* o seu conteúdo explicitamente reconhecido, e de modo *absoluto*, isto é sem *tender intrinsecamente* para outra a partir do seu *próprio ser representativo*, a apresentação seguinte estaria separada da anterior mediante um hiato, um *nada de representação*. Ora tal hiato não constituiria duas apresentações do mundo, pois a desconexão seria total, não haveria síntese que as unificasse numa única história, seriam momentos isolados: dois mundos e não um mundo que apareceria de modo diferente, que é o que de facto acontece⁶⁸. O que é, afinal, o mesmo que dizer que todas as variações da representação são "internas", isto é, que variam em si mesmas e a partir de si mesmas, o que, na consideração da totalidade da variação das apresentações, produz um *mundo em variação contínua*. Há *um* mundo e não um conjunto de peças, cada uma com o seu próprio sentido autárquico e fechado, sem qualquer relação entre si. A compreensão natural do mundo tende a considerar cada "coisa" como uma peça de um *puzzle* cuja

⁶⁸ Leibniz analisa a impossibilidade de hiatos absolutos entre as percepções, isto é, a impossibilidade de uma descontinuidade na vida perceptiva, em vários momentos e normalmente em oposição a Locke: cfr., por exemplo, *Carta a Burnett*, G III, 307; texto sem título, G VII, 330; *Nouveaux Essais...*, G V, 48, *Monadologia*, G VI, 610, etc.

reunião constitui a totalidade. Todavia, neste caso o sentido *imane*nte de cada peça esgota-se nela, de tal forma que nenhuma diz nada sobre qualquer outra e nenhuma anuncia a totalidade: o sentido da totalidade transcende realmente o de cada peça: reside no observador, que está "fora": só no olhar do observador, que é exterior às peças, cada uma delas se relaciona com as outras e só nele o todo possui sentido. Ora a partir do momento em que se modificou a noção de observador – quer dizer, a partir do momento em que o mundo não é tomado como um conjunto de "coisas", mas como o desenrolar das representações numa unidade – a metáfora do *puzzle* deixa de ser válida. O mundo possui *realmente* uma unidade – a que chamamos sujeito – e a sua unidade é, portanto, *uma vida perceptiva*. Cada apresentação dada é, *original e intrinsecamente*, um *momento* desta vida perceptiva e pode por isso dizer-se que *aquilo que existe é o mundo* e não um conjunto de coisas. A unidade da vida perceptiva não é, no entanto e como se disse já, puramente formal, mas redundando também no próprio conteúdo representado, o que significa que é possível alcançar qualquer representação a partir da variação interna de qualquer outra apresentação. Em linguagem vulgar, isto significa que é possível ir de qualquer "sítio" para qualquer outro, tanto no espaço como no tempo, quer dizer, que o mundo não tem "espaços de nada", como se houvesse incomunicabilidade entre as suas muitas zonas. Assim, de alguma maneira todo o mundo está pressuposto em qualquer momento seu, sendo aliás por isso mesmo que cada momento é tido como "do mundo". "Habitar" o mundo não é estar *absolutamente* confinado a uma zona, pois a zona que se habita é sempre vivida como "parte" ou "canto" do mundo, ponto a partir do qual se acede à totalidade, ainda que esse acesso sofra variações no seu processo de alargamento: estar num quarto é, pelo próprio sentido "quarto", estar numa zona da casa, e uma "zona" da casa é algo que se compreende a partir de um âmbito mais vasto (a casa) e assim sucessivamente. Este processo tem as suas regras, como é sabido: quanto mais vasto for o

que se pressupõe em cada "ponto", mais vaga será a determinação representada imaginariamente (casa, rua, cidade, região, país, continente, etc.), até recair em meros nomes e terminar por se esfumar num "etc." informe e esbatido. O que importa, neste momento, é indicar que o processo de alargamento não se constitui *a posteriori*, mas sim *a priori*, isto é, o sujeito não vai de facto *alargando progressivamente* o campo que ocupa, mas, pelo contrário, é o momento que agora ocupa que está *originalmente determinado* pelo "resto" que se diz estar ausente. De facto, o sujeito não chega ao conhecimento de que está numa "zona da casa" porque, por acaso, se deu conta da existência de outras, saindo, por exemplo, para o "exterior". Pelo contrário: o sujeito sai para outras zonas porque estava nessa possibilidade, ou seja, o local que ele ocupa está dado logo como momento de um âmbito mais vasto: só por isso se pode sair do *quarto*, pois um quarto é um espaço de onde se pode sair, isto é, que compreende em si mesmo o sentido de tudo o que não compreende. Deste ponto de vista, pode de facto dizer-se que todo o mundo está *já* dado em cada momento seu, ainda que, pelos vistos, não possa ser dado senão nalgum momento e nunca "todo totalmente". E a pressuposição da totalidade não se refere apenas ao acontecimento do espaço, mas sim a todo e qualquer acontecimento. Não é possível reproduzir aqui as análises fundamentais que Leibniz leva a cabo sobre este assunto (sobre o que é, afinal, a natureza *sistemática* do mundo). Seria, de facto, necessário mostrar, e ponto por ponto, de que modo a determinação de *cada momento* da exposição das coisas requer, para a sua completa elucidação, a *passagem por todas as determinações do mundo*. Na verdade, se se aprofundar no conteúdo que está pressuposto em cada acontecimento das coisas, é-se obrigado a reconhecer que não é possível compreender *uma coisa* só sem incluir na sua determinação intrínseca a totalidade do que se diz ser "o resto", o que significa que cada coisa é, quanto à sua determinação própria, uma concreção particular da totalidade, totalidade que é, portanto,

anterior à particularidade. Dito de outro modo: a totalidade é necessária para determinar qualquer momento particular que faz parte dela: a isto corresponde precisamente a natureza sistemática do mundo, ao facto da totalidade ser anterior e ser a determinação de qualquer momento particular. Pode ser útil, apenas para ilustrar o que se tenta aqui indicar sobre o carácter sistemático do mundo, sobre a pressuposição da totalidade para dar conta de cada ente particular, reler o que se diz nesta passagem da *Riqueza das Nações*: "Observe the accomodation of the most common artificer or day-labourer (...), and you will perceive that the number of people of whose industry a part, though but a small part, has been employed in procuring him this accomodation, *exceeds all computation*. The woollen coat, for example, which covers the day-labourer, as coarse and rough as it may appear, is the produce of the joint labour of a great multitude of workmen. The shepherd, the sorter of the wool, the wool-comber or carder, the dyer, the scribbler, the spinner, the weaver, the fuller, the dresser, with many others, must all join their different arts in order to complete even this homely production. How many merchants and carriers, besides, must have been employed in transporting the materials from some of those workmen to others who often live in a very distant part of the country! How many ship-builders, sailors, sail-makers, rope-makers, must have been employed in order to bring together the different drugs made use of by the dyer, which often come from the remotest corners of the world! What a variety of labour, too, is necessary in order to produce the tools of the meanest of those workmen! To say nothing of such complicated machines as the ship of the sailor, the mill of the fuller, or even the loom of the weaver, let us consider only what a variety of labour is requisiter in order to form that very simple machine, the shears with which the shepherd clips the wool. The miner, the builder of the furnace for smelting the ore, the seller of the timber, the burner of the charcoal to be made use of in the smelting-house, the brick-maker, the brick-layer, the workmen to attend the furnace, the mill-

wright, the forger, the smith, must all of them join their different arts in order to produce them (...). If we examine (...) all these things, and consider what a variety of labour is employed about each of them, we shall be sensible that, without the assistance and co-operation of many thousands, the very meanest person in a civilized country could not be provided, even according to what we very falsely imagine the easy and simple manner in which he is commonly accommodated"⁶⁹. E deve ter-se em conta que se trata de um exemplo muito restrito, pois é evidente que de cada objecto ou sujeito ou actividade se pode dizer a mesma coisa que A. Smith aqui diz sobre o casaco de lã. Pense-se, por exemplo, que quando abstractamente se fala do "ferreiro", seria necessário, para determinar com precisão de que é que se fala, incluir a sua história (e a análise recomeçaria em cada momento da história), o local onde habita e habitou (e a análise recomeçaria em cada ente particular que ocupa esse local), as coisas que o rodeiam, etc., etc. O processo é claramente infinito e impossível de levar a cabo. O que importa aqui reter é que cada coisa é *produto de um concurso de determinações* que compreendem a totalidade, ainda que a alcancem sempre por *caminhos diferentes*. Assim, *todo* o mundo está dado logo em cada coisa, ainda que num modo que nos escapa, mas está realmente dado porque é a sua condição de possibilidade.

A totalidade do que não é dado explicitamente estará presente a modo de *pressuposição* e não como se estivesse escondida em "ponto pequeno" no apresentado explicitamente. Mas estará realmente presente quanto ao seu conteúdo, pois de outra forma o surgimento da nova percepção teria origem no nada e não na própria percepção anterior, que contém intrinsecamente a possibilidade de variação para novas percepções. Esta possibilidade é, portanto, *actual* e significativa, possui um conteúdo, por mais

⁶⁹ SMITH, A., *The Wealth of Nations* (1776), Parte I, cap. I, London, Penguin, 1970, p. 115-117 (o sublinhado é meu).

pressuposto que possa ser, ainda que esse conteúdo seja implícito e acompanhado por nós de modo muito deficiente⁷⁰.

Assim, apesar da alteração de sentido que a noção de sujeito-Mónada provoca na compreensão natural que possuímos de nós mesmos e do mundo, parece, no entanto, mais ou menos claro que é também dessa forma que percebemos o mundo. Não pensamos, de facto, que a percepção que temos das coisas se esgota no que expressamente se nos oferece, ainda que, como é evidente, nos limitamos a dar por pressuposto, sem acompanhar pormenorizadamente, a quantidade de sentidos e possibilidades implícitas que em cada caso estão realmente presentes como condição de possibilidade do que actualmente reconhecemos. Mas tais sentidos e possibilidades são, como se disse, momentos constitutivos da percepção explícita, momentos sem os quais ela não seria o que de facto é. Uma coisa não é somente aquilo que explicitamente apresenta de si ou aquilo que imediata e facilmente se reconhece nela, mas também tudo o "resto" que torna possível essa reduzida "parte" de que nos apercebemos. Desta forma, o *dado* – aquilo que se está a ver – contém actualmente um mundo pressuposto e não visto senão confusamente e de modo informe. O mundo não é, pois, um plano sem fundo, mas em cada caso um palco cujo sentido depende totalmente dos bastidores, um teatro de marionetes onde tudo o que é significativo para dar conta do que se observa se passa "atrás", ainda que seja por esse "atrás", que não se acompanha expressamente, que se pode *ter* isso que se diz acompanhar. Motivo pelo qual o alargamento do campo expositivo do mundo não se produz por "soma", mas por variação, cujo sentido é o da passagem para momentos explicitamente expostos daquilo que estava presente já de modo implícito – e

⁷⁰ É sabido que a análise do problema de saber de que *modo* o que está implícitamente pressuposto está *actualmente presente* em cada apresentação explícita do mundo ocupou longamente Leibniz e corresponde às suas teses sobre as "pequenas percepções". Não é, uma vez mais, possível expor todos os passos da análise leibniziana desta questão, apesar do seu carácter central e fundamental, pois é dela que depende a continuidade da vida perceptiva, a unidade do mundo. Encontra-se um denso resumo desta análise no Prefácio dos *Nouveaux Essais*.

esse é precisamente o sentido "*variação*". A variação da percepção compreende-se agora a partir da noção de *profundidade do campo perceptivo* e corresponde não à passagem para "outra coisa diferente", mas às modificações da relação entre próximo-explicito e distante-inexplícito, que variam no interior do mesmo apresentado: o pressuposto acede à presença, passando o anteriormente presente a pressuposto (em forma de passado, por exemplo), e assim sucessivamente, num processo em que, por assim, dizer, as perdas correspondem exactamente aos ganhos, visto que a cada nova apresentação explícita corresponderá – devido à natureza finita do sujeito – a constituição da anterior em forma inexplícita, num processo contínuo sem alterações radicais. A variação da percepção compreende-se agora como *alteração de **forma** de presença* e não, portanto, como substituição de "coisas".

Deve ter-se em conta ainda que a *variação* no campo perceptivo não é um facto que se acrescenta às próprias percepções, como se a passagem de umas para outras fosse efeito de uma força extrínseca, que retira umas apresentações do mundo e coloca outras: não temos qualquer indício de uma força desta natureza. Pelo contrário, são as próprias percepções que, a partir de si mesmas, se mudam noutras, quer dizer, é a apresentação que contém em si o poder de variar, pois não pensamos o desenrolar do mundo como uma espécie de tapete rolante responsável pela substituição das coisas. O que significa que a *tensão*, anteriormente referida, para novas apresentações é constitutiva das próprias percepções, pois são elas que se transformam por si mesmas noutras. É a este poder de se transformar noutro (que é o "mesmo", porque a alteração se dá no interior de campo perceptivo), que Leibniz chama *apetição* ou "tendência para novas percepções". A apetição, o desejo de percepção, não é portanto, uma força cega que reside sob as percepções, mas um momento que corresponde, por um lado, ao facto de haver, em cada percepção, mais do que nela se reconhece explicitamente e, por outro, ao reconhecimento

do *facto* de que a constituição em forma explícita do já presente de modo inexplicito deriva da *própria percepção* dada e não de um qualquer poder estranho e acrescentado de fora⁷¹.

Mantém-se, desta forma, a limitação e restrição do campo perceptivo – como a compreensão natural exige (e como não pode deixar de acontecer, porque é um *facto*) –, mas modifica-se totalmente o seu sentido. Em cada caso o sujeito acede à totalidade a partir de um "ponto" ou canto do mundo, isto é, a partir da apresentação explícita que de *facto* possui, de tal modo que a limitação da capacidade perceptiva do sujeito refere-se não ao "conjunto de coisas a que acede", mas ao *modo restrito* como a totalidade está constituída nele: "ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connoissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusement à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés de perceptions distinctes"⁷².

A noção de *substância simples* recebe agora o seu sentido mais próprio: ela é, como se disse, o *sujeito que representa* e não o "homem"; esse sujeito é "o mundo", a totalidade dada numa unidade de um modo restrito ou limitado. Assim, o termo que adequadamente corresponde à substância é, em resumo, *Percepção*, a própria Percepção substantivada, ou, como alguma vez diz Leibniz, *ideia vivente*⁷³, isto é, uma multiplicidade de posições reunida e subsumida num único sentido, que não é uma redoma inerte, mas precisamente *vida, vida perceptiva*. Não é, pois, difícil de reconhecer

⁷¹ A noção de *apetição* fica aqui apresentada de modo muito formal. Leibniz tentará dar conta do fenómeno não como um simples poder de tender para outras percepções, mas, por motivos que não é possível expor agora, como um tipo de desejo de constituição em *forma explícita e distinta*. Quer dizer, há em cada apresentação das coisas uma tensão para atingir a *forma adequada de exposição*, que é a distinção da percepção, o ser reconhecida explicitamente como fenómeno, como se o mundo "quisesse" *aparecer* e não permanecer de forma meramente pressuposta. Dito de outra forma, na noção de apetição inclui-se, para além do *facto* de ser um momento intrínseco a cada percepção, também a *tese* de que *o estado devido das coisas é o da aparição* e não o da *possibilidade de aparição*. Cfr., para um esboço do problema, nota 9 aos *Principes de la Nature*.

⁷² *Monadologia*, G VI, 617. Todo este parágrafo é especialmente esclarecedor quanto aos vários aspectos até agora referidos.

⁷³ Cfr. *Carta a De Volder*, G II, 184-185.

quer a natureza totalmente *deshumanizada* da noção de sujeito quer a natureza totalmente *subjectiva* da noção de substância.

Esta compreensão do sujeito-substância é, todavia, ainda manifestamente insuficiente para dar conta de alguns aspectos essenciais da vida perceptiva, do mundo, como, de facto, nos é dado. Na verdade, na forma como até agora fica exposto, o significado da restrição do acesso à totalidade é *meramente negativo* e insignificante quanto ao *sentido da apresentação do mundo* e ao *modo* como tal apresentação se desenvolve, quer dizer, quanto à formação da variação da representação. Deste modo, pareceria que o facto de o sujeito não poder contemplar toda a realidade da mesma forma seria indiferente à "lógica", ao significado com a qual a realidade aparece e varia, o que permitiria pensar, por exemplo, que ainda que as percepções nascessem umas das outras, e se substituíssem permanentemente, a limitação do ponto de vista seria *estranha* ao *sentido* dessa substituição. Como facilmente se percebe, há aqui dois aspectos a considerar: o primeiro (sobre o qual praticamente não se insistirá) corresponde à determinação das *regras* da constituição de sentido da apresentação do mundo e da sua variação; o segundo (que é o que propriamente importa para dar conta da noção de substância composta) corresponde à determinação da *relação dessas regras com a restrição ou limitação da substância-sujeito*.

Quanto ao primeiro aspecto, basta aqui indicar que parece, de facto, poder dizer-se que o desenrolar do mundo possui um sentido, uma ordem – constituídos, por exemplo, mediante as regras do espaço e do tempo, as categorias, as leis naturais, etc. –, que não é, portanto, uma sucessão caótica de apresentações sem nexos, que não oferece possibilidades de orientação entre as coisas ou vias de acesso de umas para outras. Há, de facto, *regras* formais que determinam o modo como as percepções estão constituídas e como derivam umas das outras, de tal forma que a conexão entre as apresentações não é puramente

fáctica, mas possui um sentido, quer dizer, está constituída sob *leis*. À tarefa de reconhecimento, levantamento e descrição de tais leis corresponde a elucidação da estrutura formal do "mundo", com as suas dificuldades inerentes, que são, parece, bastantes.

Aquilo que, como se disse, importa considerar para o caso presente é o *modo* como tais leis nos são dadas e, com elas, o próprio mundo por elas constituído e ordenado. De um ponto de vista abstracto, seria possível pensar um mundo que se nos apresentasse com nexos e ordem, mas de tal modo que o sujeito que o contemplaria estaria deposto em forma de mero observador des-situado, assistindo ao desenrolar das coisas como simples espectador, estranho a isso mesmo que se desenrola. Tal sujeito poderia, também, estar constituído limitada e finitamente, não possuir acesso total à totalidade do que se lhe apresenta, mas não haveria nenhuma *relação* determinada entre o que se se passaria diante de si e o seu "si mesmo". Deste ponto de vista, a restrição do acesso à realidade seria insignificante relativamente ao sentido da realidade a que se acede: ele não poderia ver tudo, mas essa impossibilidade não *marcaria* aquilo que, de facto, vê, nem aquilo que poderia ver depois, nem aquilo que tinha sido visto antes, nem necessariamente o *aspecto* em que vê as coisas: estas surgir-lhe-iam de uma determinada forma que não estaria determinada pela restrição do seu ponto de vista. Ou seja, seria abstractamente possível pensar um mundo totalmente *anónimo para* o sujeito, de tal forma que o sentido e o aspecto das coisas residiriam totalmente no *plano do apresentado* sem estarem fixados pela *relação ao sujeito da representação*. Para dar um exemplo, evidentemente tosco e deficiente, pode pensar-se no que ocorre num filme em que as variações de proximidade e distância dos objectos apresentados e o aspecto que de cada vez é apresentado não estão decididos pela relação à posição e à variação de posição do sujeito, mas sim pelo próprio sistema de apresentações "em si". Algo semelhante parece também ocorrer nos sonhos,

onde a variação do percebido não está determinada pela relação ao sujeito "real", pois este está *realmente* fora do que se representa. Não se trata, apenas, de haver nos sonhos um eventual desconhecimento das regras mediante as quais as coisas aparecem, pois poderia bem ocorrer que se reconhecessem tais regras ou que o seu desconhecimento não causasse qualquer tipo de perplexidade (ainda que provavelmente não estejamos em condições de saber com clareza a que é que tal possibilidade corresponderia). Mesmo neste caso, tais regras (e o mundo que elas formalizariam) poderiam pertencer completamente ao plano do representado e serem independentes do sujeito que representa (e, todavia, não parece ser isso o que acontece nos sonhos, pois se o sujeito fosse *totalmente indiferente* ao que surge neles, dificilmente se poderiam produzir pesadelos, por exemplo)⁷⁴.

O mundo poderia eventualmente apresentar-se assim, mas de facto não se apresenta. Há evidentemente uma ordem "objectiva" das coisas, que pertence às *próprias coisas*, ordem a que correspondem, por exemplo, as leis naturais, as leis gerais do espaço, etc. Faz, por exemplo, parte da ordem objectiva do espaço que as coisas possuam "partes", dentro e fora, etc. Do mesmo modo, pensamos que as leis da causalidade são objectivas, que uma percepção deriva de outra mediante regras que "pertencem" às percepções, por assim dizer. E, neste sentido, tais regras pertencem ao plano do apresentado. Mas parece também claro que essas regras não estão constituídas de modo *puramente* "objectivo", mas estão constituídas, e em vários modos, numa relação com o sujeito.

Assim, em primeiro lugar, as regras são-nos "comunicadas", co-naturais, *pertencem-nos* naturalmente, o que significa, por outras palavras, que a relação que

⁷⁴ Este problema é extraordinariamente complexo, como é sabido, e a sua análise pormenorizada exigiria ultrapassar o âmbito da reflexão propriamente leibniziana. Aquilo que, de facto, está em causa é saber o que constitui o "*ser para mim*" de uma representação e qual a *efectividade* desse "ser para mim", isto é, que é que tal ser *produz no próprio sentido apresentado*. Nas páginas que se seguem apresentar-se-á, de modo muito resumido, a conclusão que Leibniz parece ter alcançado, deixando totalmente em silêncio o estudo das eventuais insuficiências da análise leibniziana. De qualquer forma, deve ter-se em conta que a própria possibilidade agora exposta (a de uma apresentação com a qual o sujeito não está em relação) é *muito duvidosa*, pois está a pressupor-se que seria possível reconhecer sentido sem que tal sentido estivesse determinado pela relação que mantém com o sujeito, o que não é nada claro.

mantemos com elas *não deriva* nem é posterior ao seu reconhecimento explícito, mas, muito pelo contrário, possuímos uma relação com elas que permite (ou não) o seu reconhecimento mais ou menos explícito. Dito de outro modo: o modo mais original de nos relacionarmos com as regras do mundo (e, conseqüentemente, com o próprio mundo) não é o de um puro e desinteressado espectador, de uma mera assistência, mas, pelo contrário, o de alguém que possui as leis do mundo em forma de *habitação* nele. É essa *habitação* que, depois, poderá ser reconhecida a modo de contemplação ou reconhecimento explícito. Assim, por exemplo, sabemos o que devemos fazer para sair de um quarto, para abrir uma caixa, o que implica um domínio *habitado* das leis do espaço; reconhecemos um "mesmo objecto" através das suas transformações espaciais e temporais, o que implica um domínio bastante seguro das determinações categoriais de "mesmo", "uno", "objecto", "variação", etc. Tal domínio não implica apenas a compreensão reduzida da tese de Leibniz segundo a qual estamos em condições de reconhecer as "leis das coisas" porque as temos em nós⁷⁵. Implica que nos temos perante as coisas como que "em casa", de tal forma que não nos encontramos paralisados perante elas, como se não soubéssemos como nos deveríamos haver com o que se passa. Para nós, o mundo não é, de facto, anónimo, de ninguém, algo *apenas visto*, passagem tácita das coisas, mas sim *vivido como estando a ser habitado por "nós"*. O *sujeito que representa* relaciona-se, de facto, *ele mesmo*, com as coisas que representa, de tal forma que essa relação constitui *comunicabilidade*, no sentido em que, de algum modo, o sujeito *está* nisso mesmo que representa: o mundo não é *apenas* espectáculo, mas também âmbito de inserção e situação do sujeito que contempla o espectáculo que produz representando.

Ora esta "situação" do sujeito no mundo não é um puro facto – como se isso significasse que o sujeito também "lá" está –, mas (e este é o segundo aspecto)

⁷⁵ Cfr., por exemplo, *Nouveaux Essais...*, G V, 79 e 93 e *Monadologia*, G VI, 612.

corresponde a uma *organização peculiar* ou particular da apresentação geral do mundo. Assim, a disposição das coisas no espaço pertence, em primeiro lugar, à "lógica" do próprio espaço e, deste ponto de vista, é objectiva e anónima. Mas não é possível constituir uma *apresentação* de coisas no espaço, uma apresentação *dada*, sem ser por relação a um "aqui", a uma espécie de "lugar zero", que é o ponto de referência da organização espacial do fenómeno percebido: "elle (a Mónada) represente, comme dans une maniere de *centre*, les choses qui sont hors d'elle"⁷⁶. É a partir do "aqui" que o espaço aparece e se organiza de facto. No nosso mundo, a organização espacial das coisas tem como condição de possibilidade de *constituição em fenómeno* a referência a um ponto que *faz parte* do próprio espaço, "ponto" que é, portanto, um momento privilegiado não da organização espacial anónima das coisas, mas da sua aparição como fenómeno dado. É a partir desse momento privilegiado que a totalidade do mundo se "ergue", se constrói e organiza de modo concreto. O espaço anónimo em geral é sempre uma abstracção, pois para que possa aparecer tem de surgir a partir de um "centro". Do mesmo modo, a variação da organização espacial, sem deixar de obedecer às suas regras objectivas, está igualmente sob a dependência do "aqui": se o ponto de referência a partir do qual a disposição espacial das coisas se desloca assiste-se a uma reorganização da apresentação espacial (o longe passa a estar perto, aquilo que estava à esquerda passa a estar à direita, etc.), reorganização que, como se disse, depende *tanto* das leis do espaço *como* da organização particular que recebe do ponto privilegiado. A variação das coisas não é, pois, puramente anónima e objectiva, mas depende também da relação a um momento determinado, a que obedece. Há, assim, como que uma dupla determinação em cada apresentação dada: a do representado anónimo (que dizemos ser "isso" que aparece) e a da relação ao sujeito a quem aparece, sem que isso produza uma duplicidade de fenómenos,

⁷⁶ *Principes de la Nature...*, G VI, 599.

mas sim um fenómeno determinado mediante dois sentidos. Na verdade, a dependência da relação ao sujeito constitui uma *ordem subjectiva* particular no aparecimento do mundo (que inclui a objectiva). Dito de um modo mais geral: o mundo é *sempre* dado de *um modo particular*, e nunca como "mundo em si", "puro mundo anónimo", e esse modo confere-lhe uma organização privada, ainda que seja organização privada da totalidade do mundo anónimo, pois a privacidade (isto é, a relação ao sujeito) diz respeito ao *modo* de aparecer e não à "própria coisa" que se diz aparecer: as coisas aparecem sempre num modo e o sujeito não confunde o sentido "modo" com o sentido "coisa", na medida em que o primeiro depende da relação da coisa que aparece ao sujeito e o segundo é pensado como "a coisa" enquanto tal. O que importa vincar por agora é que esse *modo* tem lugar no próprio mundo, pertence-lhe, como se, de alguma forma, *a relação do mundo com o sujeito fizesse, ela própria, parte do mundo*. Não se trata, portanto, somente do facto de o mundo ser sempre vivido de uma determinada forma. Trata-se, mais fundamentalmente, de que essa forma se representa no interior do próprio mundo assim vivido: o sujeito vive-se como *fazendo parte da ordem geral das coisas*, que é o que significa representar o mundo habitando nele. O mundo exposto não é nunca anónimo, pois é impossível representar o mundo sem que o sujeito, de algum modo, se represente a representá-lo. É neste sentido que o mundo se nos comunica e não é um puro espectáculo de coisas.

Resta ainda acrescentar que a representação do mundo numa ordem privada e particular da totalidade está constituída por *referência ao momento de restrição* ou limitação do acesso à totalidade. Há representação particular na medida em que há representação restrita, de tal forma que a limitação da representação não significa o puro facto de "não ver tudo", mas sim o facto de "*ver tudo de um modo particular*". Ser sujeito particular de representação – que, como se disse, tem um significado representativo, isto é, condiciona a própria forma de ocorrência dos fenómenos, o seu aspecto – é ser sujeito

limitado e finito, de tal modo que o sentido da limitação ou finitude deixa de ser entendido como um constrangimento que obriga o sujeito a "deixar coisas de fora", a ter de "perder" fenómenos, para assumir então um sentido bem diferente: o de "momento privado" em que se mantém a totalidade num *modo* próprio. A limitação ou restrição do ponto de vista do sujeito não significa, assim, que apenas se acede a parte, mas que se acede sempre a tudo num *modo*. Deste modo, a limitação do acesso à totalidade não é um puro facto, mas a *relação que a totalidade mantém com o sujeito*, relação que tem um significado fenoménico *na própria representação*.

Nada de isto implica a reintrodução da compreensão do sujeito-substância como um momento natural no seio da natureza, como "homem", mas sim que o sujeito se representa a si mesmo *na* representação da totalidade, e que é essa representação de si que constitui o momento privilegiado, o "aqui" e o "agora". Todavia, o sujeito não se representa como "puro sujeito de representação em geral", mas precisamente como origem e raiz da organização *particular* da totalidade, isto é, ele representa-se no mundo *quanto à restrição da apresentação do mundo* e não quanto à representação do mundo como totalidade. De facto, a Mónada não é, como tal, representável, porque ela é o sujeito da representação e não um momento das coisas: não é possível representar *a* Representação. Mas, pelos vistos, é possível representar o *modo* da representação, o fenómeno que dá origem à *particularidade* do mundo. O sujeito habita o mundo representando-se nele como *um* sujeito e não como *o* sujeito, pois de outra forma a representação do mundo permaneceria anónima e geral. É óbvio, por outro lado, que a representação que o sujeito produz de si enquanto momento de restrição é, também ela, um fenómeno e, neste sentido, tão fenómeno como qualquer outro. Mas será um fenómeno vivido como aquele ao qual todos os outros fazem referência na medida em que aparecem numa forma privada, isto é, para *esse* sujeito. Assim todos os fenómenos serão

tidos na relação a *um* deles (é por essa relação que há *uma* organização peculiar do mundo), fenómeno que será o símbolo (que *simbolizará*, como diz Leibniz⁷⁷) da finitude do sujeito, quer dizer, do *ponto de vista da Mónada* ou, se se quiser, da Mónada *em ponto de vista*. Parece evidente que a representação do *ponto de vista*, do acesso particular à totalidade, é o fenómeno do "corpo próprio" ou, como prefere dizer Leibniz, do *corpo orgânico*⁷⁸. É a este *fenómeno* que corresponde o sentido "homem", como ente natural (apresentação entre apresentações, e apresentação privilegiada quanto ao significado da própria representação⁷⁹).

Leibniz manifesta preferência pela expressão *corpo orgânico* por motivos que parecem óbvios. De facto, chamamos *órgãos* àqueles *fenómenos* – pois são fenómenos, são momentos que aparecem – que simbolizam o acto de representar enquanto estão determinados por um *modo* (modo que tanto diz respeito à forma própria como representam – ver, ouvir, tocar, etc., – quanto ao carácter restrito como executam tais modos de representação). O que permite compreender imediatamente a ambiguidade da noção de órgão: por um lado, são fenómenos, com determinadas propriedades: os olhos, o aparelho auditivo, etc. Por outro lado, dizemos que a percepção depende deles quanto à sua organização. É claro que a correspondência entre apresentação do mundo e órgãos é também de natureza fenoménica, o que significa que se trata de um sistema de correspondência entre fenómenos. Assim, por exemplo⁸⁰, quando o "homem" "fecha os olhos" deixa de ver, produzindo-se, portanto, uma alteração na apresentação das coisas. Mas "fechar os olhos" é um acto que corresponde a uma sequência de fenómenos (que,

⁷⁷ "Et les composés symbolisent en cela avec les simples", *Monadologia*, G VI, 617. A noção de simbolização como relação entre os compostos e os simples tornar-se-á mais clara, espera-se, com as indicações das páginas que se seguem.

⁷⁸ "La question, si elle (a substância) *est quelque part ou nulle part*, est de nom: car sa nature ne consiste pas dans l'étendue, mais elle se rapporte à l'étendue qu'elle représente; ainsi on doit placer l'ame dans le corps", *Carta a Lady Masham*, G III, 357. Cfr. ainda *Carta a De Volder*, G II, 253.

⁷⁹ A identificação do homem como *corpo* encontra-se explicitamente formulada por Leibniz. Cfr., por exemplo, *Discours de Metaphysique*, G IV, 459 e *Carta a Arnauld*, G II, 73.

aliás, não pertencem à visão, mas ao tacto, considerado de modo geral). Estabelece-se assim uma relação entre um acontecimento fenoménico (o desaparecimento da apresentação visual do mundo) e outro acontecimento fenoménico (a *sensação* de "fechar os olhos"). É, aliás, *precisamente por essa relação* que dizemos que a sensação que nessa altura sentimos pertence "aos olhos". É *porque*, mediante a relação a um determinado fenómeno, se perde a apresentação visual do mundo que dizemos que essa sensação é do órgão que permite tal forma de apresentação (*e não o contrário*). Na verdade, nós não vemos os olhos, porque, por definição, eles são o *meio* pelo qual vemos: os olhos vistos não vêem e, assim, não podem ser vistos *enquanto* órgãos de visão. Mas podem ser *sentidos* enquanto tais se a uma sensação (que, por isso, não será visual no sujeito que vê ou deixa de ver) corresponder uma modificação na visão. O mesmo acontece com todos os fenómenos, que são muitos, que correspondem ao *anúncio* dos órgãos.

O facto de se estabelecer uma correspondência entre o sistema de fenómenos a que chamamos "mundo" e um fenómeno particular a que chamamos "homem" ou corpo orgânico determina, portanto, como que o estatuto e a compreensão, o sentido, das coisas apresentadas. Se, por exemplo, o desaparecimento da apresentação visual do mundo estiver determinado pela sua correspondência a uma sensação no corpo orgânico, tal desaparecimento será válido *apenas* para tal corpo (para esse homem) e não terá valor objectivo, anónimo: não pertencerá ao "mundo", mas ao "meu mundo", ainda que obviamente com a perda do "meu mundo" é o mundo *visto* que desaparece; mas o *sentido* do fenómeno é completamente diferente, ainda que o resultado fenoménico seja idêntico: quando se fecham os olhos não há mundo visto *nenhum*, nem "meu", nem anónimo. Assim, o fenómeno "corpo orgânico" determina quer o *sentido* "aspecto" aparente quer o *sentido* da própria variação do mundo: o facto de apenas poder haver coisas em aspecto

⁸⁰ Os exemplos que se seguem têm por função substituir as difíceis análises que, em rigor, se exigiriam para

possui apenas valor privado, e isso significa que essa modalidade de apresentação está a ser considerada por relação ao corpo; do mesmo modo, haverá variações do mundo que corresponderão ao corpo (serão privadas) e outras que, ainda que também dependam dessa relação (porque vemos sempre as coisas em aspecto) serão tidas como anónimas, como o "deixar de chover", o "pôr-do-sol", etc. (que, insiste-se, dependem também do corpo orgânico, porque é "aqui" e "agora" que deixa de chover e que o sol se põe, e com este ou aquele aspecto, etc.). Assim, a inclusão *no* mundo de um sistema de fenómenos privilegiado chamado "homem" cumpre a função de constituir a *totalidade como particularidade*: o todo é um *todo particular*, sem deixar de ser um todo. Desta forma, a totalidade dos fenómenos está *sempre* dada na relação ao sistema particular "corpo" (pois não há visão em geral, mas sempre em aspecto⁸¹), e essa relação produz um *duplo sentido* na apresentação e variação dos fenómenos: há variações do mundo de natureza objectiva e há variações do mundo de natureza subjectiva, que é o modo como, de facto, vivemos o mundo e no mundo. As apresentações de natureza *puramente* subjectiva dependerão totalmente do corpo orgânico (o que acontecerá raramente: serão as ilusões, as miragens, etc. e, de um modo mais claro, os sonhos, delírios e fenómenos de loucura). Não parece, no caso oposto, haver apresentações puramente objectivas, a não ser as determinações abstractas: os números, os entes da geometria, etc.⁸². Assim, o que o sistema de fenómenos "corpo orgânico" constitui não é o sentido restrito de "privado", mas sim o

dar conta do modo como se organizam os fenómenos na relação ao fenómeno do corpo orgânico.

⁸¹ Leibniz pode por isso escrever que "il n'y a point de perception sans organes" (*Carta a Hartsoeker*, G III, 529), ou seja, "omnem mentem esse organicam" (texto sem título, Ak, VI, III, 349); cfr. ainda texto sem título G VII, 330, *De Vera Methodo...*, Erd, 111, *Carta a Sophie, Eleitora de Hanover*, G VII, 567.

⁸² Falando com rigor, não há também apresentações puramente subjectivas do mundo, porque elas corresponderão a uma modificação qualquer do corpo orgânico que é, também ele, um fenómeno do mundo: assim, algo se passará no cérebro quando se está louco ou se vêem miragens, etc., e só por isso há tratamento ou diagnóstico desses fenómenos pretensamente "puramente subjectivos". Quer dizer, a partir do momento em que o "subjectivo" é determinado por relação ao corpo – e costuma ser – não é possível pensar fenómenos puramente subjectivos, porque o corpo é um fenómeno. O único fenómeno *puramente subjectivo* é, portanto, o *próprio mundo tal como aparece, com o corpo-homem incluído nele*, pois o mundo é o sujeito (independentemente da facilidade ou dificuldade em determinar a que corresponde de facto "o próprio mundo").

sentido de *forma privada da totalidade do mundo*, que é o modo como ele se nos apresenta. O que significa que não é possível separar a apresentação do mundo da sua forma privada: a diferença entre "mundo" e "meu mundo" *não é uma diferença de fenómenos, mas de sentidos do mesmo e único fenómeno*. O mundo é sempre o "meu", mas tal não significa nem que tenha "pouco de mundo", nem que seja possível estabelecer uma diferença entre fenómenos, como se uns correspondessem ao próprio mundo e outros ao facto de serem "meus": há um fenómeno único que é *mundo público em forma privada: mundo em ponto de vista*. O "puro mundo anónimo" é uma *pressuposição* de sentido do fenómeno dado, aquilo que permite a não redução do que é reconhecido *hic et nunc* à totalidade.

O fenómeno do ponto de vista do sujeito não corresponde, no entanto, à mera representação de órgãos, mas sim à de um corpo orgânico, o que implica ter de considerar ainda alguns aspectos mais. Em primeiro lugar, o sujeito representa o mundo a partir de várias partes do espaço, como se o poder de representar se estendesse ou difundisse por ele: o "local" a partir do qual o sujeito diz ver não é o "local" a partir do qual diz ouvir, por exemplo. Em segundo lugar, os vários locais do poder de representar correspondem também a modos de representação: ver, ouvir, cheirar, etc. E em terceiro lugar, o sujeito representado é *um* só, quer dizer, os diferentes tipos de pluralidade de acesso ao mundo não constituem dispersão, como se o sujeito estivesse partido, desconjuntado ou fosse descontínuo, mas, pelo contrário, constituem uma unidade que se difunde continuamente pelo espaço, coisa que corresponde, em parte, à noção de extensão. Não é possível, uma vez mais, levar aqui a cabo a exposição do problema da extensão e da matéria. Basta apenas chamar a atenção para o facto de o fenómeno do corpo enquanto momento que simboliza a representação corresponder à *difusão de um contínuo orgânico*, que é o que chamamos corpo *enquanto corpo que sente*, a base ou o substrato orgânico de todas as

restantes formas de acesso ao mundo, no qual todas elas se inscrevem e se situam. O corpo é, antes de mais, corpo que sente, tacto, numa unidade que é dada fenomenicamente na representação de uma continuidade extensa. Desta forma, a *unidade do sujeito que representa* tem por símbolo a *continuidade representada de um corpo* e nessa continuidade da extensão corpórea inclui-se quer a possibilidade da representação quer a *limitação* que corresponde ao facto de ser *representação restrita*. Ora, atribuímos habitualmente a origem e a estrutura da restrição da percepção ao facto de termos um *corpo*, isto é, à materialidade. É, de facto, pela matéria que estamos constrangidos a um local, ao aqui; é pela materialidade dos órgãos que eles estão confinados a apenas poder perceber aquilo que, de facto, percebem, etc. Ou seja, chamamos *matéria* ao momento responsável pelo "fechamento da percepção", isto é, pela existência de um *grau* de abertura, considerado somente no seu aspecto de *limitação*, de *restrição* da abertura (esta é devida à percepção enquanto tal). O que corresponde, na verdade, à "noção" de matéria, pois, considerada em si mesma, a matéria não parece ser mais do que a difusão contínua pelo espaço de um momento de *indeterminação*, de algo que se estende, que se repete nas várias partes do espaço, mas cujas propriedades são meramente negativas: a impenetrabilidade e a inércia. No caso do corpo orgânico, esta matéria *suporta* órgãos, que, precisamente por isso, se estendem pelo espaço e são corporais, passe a redundância. O corpo orgânico é, assim, um ente natural, um fenómeno, com um estatuto de sentido privilegiado, na medida em que é *representado como meio de representação*. A "isto" chamamos, como se disse, o "homem".

Ora a questão que ocupou Leibniz durante bastante tempo foi a de determinar que tipo de realidade possui o "homem", posto que se trata (é uma evidência) de um fenómeno. O problema é, pois, o seguinte: é o homem um mero fenómeno, tal como qualquer outro, cujo carácter privilegiado (o de ser o fenómeno ao qual todos os outros se

referem) é apenas de "puro sentido" – quer dizer, de uma *tese* que recai sobre o fenómeno mas que não altera o seu ser radicalmente um mero representado – ou, pelo contrário, a esse sentido corresponde, facto, uma *realidade* substancial? Dito de outra forma: o facto de o corpo orgânico simbolizar a representação e ser vivido dessa forma é apenas uma categoria do nosso modo de considerar as coisas (porque isso é certamente: nós pensamos assim) ou essa tese de simbolização possui um fundamento na própria substância, no sujeito-Mónada? Que *é*, afinal, um corpo orgânico e que simboliza ele? Se o corpo orgânico for um fenómeno como qualquer outro corpo, o "homem" não possuirá em si mais realidade do que um arco-íris⁸³. Na correspondência com Arnauld, Leibniz afirma explicitamente que todos os corpos são meros fenómenos, *excepto* o homem, sem, no entanto, apresentar qualquer prova ou argumentação que legitimem essa extraordinária excepção. De facto, se o um "homem" mais não é do que um representado, o eu-empírico (isto é, o eu privado, quer dizer, o sujeito que se reconhece a si mesmo como *alguém*, como acontece com qualquer pessoa normal) possui, como todos os fenómenos, a realidade da Mónada, mas o seu "si mesmo não anónimo" não passa de uma aparição. É certo que nós, homens, *pensamos* que somos *mais* do que meras aparições, mas de nós mesmos apenas possuímos somente aparições *e* ainda a *tese* de que somos mais do que isso.

Para elucidar as questões acima enunciadas não dispomos de outras fontes para além das da natureza da representação e do próprio fenómeno "corpo orgânico". Sabemos, assim, que os órgãos correspondem, de facto, a modos particulares de representação, formas específicas de constituição da percepção. Cada órgão simboliza um *modo peculiar de unificação da pluralidade*, modo que é irreduzível a qualquer outro, coisa que, em linguagem vulgar, é o mesmo que dizer que os olhos não podem ouvir. Pode dizer-se,

⁸³ Cfr. *Discours de Metaphysique*, H. LESTIENNE (ed.), Paris, Vrin, 1975², p. 87.

então, que a cada órgão corresponde um *sujeito* de representação reduzido a uma *única forma* de representar. São efectivamente *sujeitos de representação* porque em cada um deles se realiza a unificação de uma pluralidade, uma síntese, que produz uma apresentação das coisas, que é o que os sujeitos fazem. A limitação dos órgãos compreende, assim, tanto o limite da sua abertura ao mundo (não se pode ver tudo) como o limite da forma de unificação da pluralidade (ver, ouvir, tocar, etc.): a multiplicidade está reunida num modo só.

Por outro lado, a irredutibilidade das formas de representação simbolizadas nos órgãos não está constituída numa total desconexão, como se fosse um mero conjunto de modos de representar. Na verdade, não possuímos apresentações "soltas" do mundo, por assim dizer, como se aquilo que se nos oferece de modo auditivo fosse apenas acrescentado àquilo que vemos, e ambos àquilo que tocamos, etc. Há, certamente, irredutibilidade de modos de exposição das coisas, mas tal irredutibilidade está constituída no interior de *uma apresentação só* – que é o próprio mundo, com as suas muitas formas. O facto de uma pluralidade de formas de percepção constituir uma unidade singular implica considerar, pelo menos, dois aspectos. Em primeiro lugar, a conexão entre elas não pode produzir-se *a posteriori*: não relacionamos apresentações auditivas e visuais *depois* de as termos isoladamente. O mundo não é um conjunto de sensações que trabalhosa e artificialmente procuramos arranjar de maneira a fazer sentido. Parece haver, pelo contrário, uma organização *a priori* das várias apresentações do mundo, e é por ela que estas se relacionam entre si. O sujeito distingue a cor do peso, e o peso da extensão, por exemplo, mas tanto o peso como a cor são dados na extensão e não "postos lá" depois. E de tal modo que dizemos que uma determinada forma de apresentação das coisas *pertence e é* de outra (aquela extensão que tocamos é branca, o mel que vemos é doce, etc.), o que, como é fácil de ver, corresponde à unidade de apresentações irredutíveis. É

também por esse motivo, parece, que "corrigimos" apresentações do mundo mediante outras apresentações, como nos casos em que corrigimos a visão pelo tacto e nos casos em que corrigimos o tacto pela visão (o que não deixa de ser interessante). Tudo isto parece indicar que a organização da pluralidade de modos de exposição do mundo não está constituída *a posteriori*, pois isso impediria a unidade objectiva, isto é, impediria a própria unidade e a possibilidade da experiência: seria um caos inorganizável.

Em segundo lugar, a unificação *a priori* das várias exposições das coisas não se executa também, parece, no *plano* em que elas estão constituídas. Na verdade, os vários modos de deter as coisas estão unificados não directamente entre si, mas na relação que mantêm com uma determinação ideal mais abstracta, como pode ser, por exemplo, a de *objecto, coisa, mesmo, uno*, etc. Quer dizer, visto não ser possível unificar determinações irreductíveis quanto à forma de apresentação e visto que, por outro lado, elas estão de facto unificadas na experiência que temos das coisas, parece claro que essa unificação depende não das próprias "sensações" díspares, mas da sua dependência de um outro tipo de determinações ou categorias mais gerais e abstractas, que são mais originais que elas. Leibniz identificou vários tipos de determinações desta ordem, que não cabe aqui analisar nem expor⁸⁴. Importa apenas vincar que a anterioridade das determinações que permitem unificar o diverso da experiência simbolizado em cada órgão corresponde ao facto de esta pluralidade estar originalmente a ser representada *numa unidade* "mais total", sujeito último das determinações mais gerais referidas, que é aquilo a que chamamos "eu". De facto, o "eu" *representa* de alguma maneira a pluralidade de representações de cada "sujeito particular" ou órgão, não só na medida em que tem consciência dela, e *uma* consciência só, mas também na medida em que essa consciência constitui as regras

⁸⁴ Cfr., para um denso resumo das formas de constituição de sentido das coisas tal como nos aparecem, as *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, G IV, 422 e ss.

básicas formais que permitem a unificação do diverso, que são as *ideias*⁸⁵. O "eu" não é, assim, somente a mera reunião de uma pluralidade, mas a reunião da pluralidade sob regras que ele próprio possui *a priori* e que, por isso mesmo, permitem o surgimento de unidades objectivas e, em última análise, da unidade do mundo, que não se dispersa caoticamente em pedaços soltos e desconexos de percepção. Leibniz dirá, então, que todas as representações estão constituídas *sob* o *poder* de um sujeito de representação mais formal e original, de tal modo que o sujeito desse poder é, de algum modo, *dominante* relativamente aos sujeitos particulares ou órgãos, pois é nele que todas as representações surgem, é nele que são unificadas e é dele que recebem sentido. Tal *domínio* é, insiste-se, necessariamente *a priori*, pois a coisa vista é originalmente vista como *una* e não como construída por "pedaços de coisa", conjunto anárquico de determinações pulverizadas na sua irredutibilidade. Esta forma de organização *a priori* de uma pluralidade, que determina originalmente o sentido de cada momento representado na unidade do todo apresentado, designa-se normalmente *organismo*. Por organismo não se entende, portanto, em primeiro lugar, uma qualquer forma de organização particular e misteriosa da "matéria viva", mas sim o facto de a apresentação dada da pluralidade das coisas estar *originalmente* constituída pela representação do *todo*, de tal modo que é o todo que determina o sentido das partes, que é, por isso, *formal*. A organicidade da representação do mundo corresponde, pois, mais rigorosamente, à noção de *sistema*⁸⁶, que não significa um arranjo ajustado de partes, mas a *anterioridade da totalidade* como condição de possibilidade da realidade e significado das próprias partes. Neste sentido, o todo organismo-sistema, sendo a *realidade* das partes, é, no entanto, um *composto ideal* e não

⁸⁵ Sobre a natureza do "eu" como não constituindo uma união puramente vazia a formal da multiplicidade, mas produzindo uma reunião dessa multiplicidade segundo formas que lhe são próprias, cfr., por exemplo, *Sur ce qui passe les sens et la matiere*, G VI, 488-491 e *Lettre sur ce qui passe les sens et la matiere*, G VI, 491-499.

⁸⁶ Tenha-se em conta que o uso do termo "sistema" em Leibniz não se refere ao conceito moderno de *sistema*, tal como aqui se pretende explicitar resumidamente.

real, quer dizer, não recebe a sua realidade da das partes, como ocorre em todos os compostos reais, ainda que possua partes, sem o qual não seria uma totalidade⁸⁷. Um composto ideal é, portanto, uma totalidade *a priori*. É esta *forma sistemática de apresentação do mundo* – isto é, é esta peculiar organização da apresentação que temos das coisas – que se simboliza no fenómeno do corpo orgânico ou organismo, pois por organismo entende-se precisamente a prioridade da *forma* e da unidade do todo sobre as partes. A representação do sujeito como habitando o mundo será, então, a representação de um *sistema de órgãos*, isto é, o fenómeno de um organismo. Mas o organismo representado é, não a realidade, mas o *fenómeno da organização da realidade*. A própria realidade será a Mônada como sistema de representações. Mas um sistema de representações "deverá", quando representado no próprio interior do que representa, assumir a forma de um organismo, de um corpo orgânico. O corpo orgânico é, assim, o *símbolo do mundo*, e parece ser esta a interpretação leibniziana da compreensão tradicional do "homem" como *microcosmos*.

Sendo esta, de modo muito geral, o modo como a exposição do mundo está organizada e que se simboliza no "homem", pode agora, de modo mais rigoroso, perguntar-se pela sua *realidade* (isto é, pela realidade desta forma de organização), pois é dela que depende o fenómeno "homem", é ela o seu fundamento. Leibniz dirá que esta organicidade da representação possuirá fundamento real *se* à forma dominante de representar corresponder um sujeito real de representação, uma substância-sujeito (a que chamará, por motivos evidentes, Mônada dominante ou principal) e *se* às formas particulares de percepção, simbolizadas nos órgãos, corresponderem substâncias ou sujeitos particulares de representação (a que chamará simples Mónadas). Na verdade, a realidade da representação é a realidade do seu sujeito, de tal modo que, se ao corpo

⁸⁷ Razão pela qual, como Leibniz insiste no *Systeme Nouveau* (cfr. p. 480 e 482), a diferença entre

orgânico corresponde alguma realidade, ela deverá estar fundamentada na realidade de um *sistema de sujeitos* representantes na dependência de uma Mónada preeminente, que dominará a organização representativa das representações particulares, de tal modo que o resultado final será a representação geral do *mundo em ponto de vista*.

A relação entre Mónada principal e simples Mónadas não pode ser *real* e directa, física, quer dizer, não pode constituir um composto real, um conjunto de sujeitos, como se as Mónadas se representassem segundo o modelo, já posto de parte, das portas e janelas, quer dizer, como se sujeitos *vissem* de facto outros sujeitos, enquanto tais. Tal não pode acontecer porque negaria a própria estrutura da representação. As Mónadas não possuem acesso ao que elas não são, pois elas são em si mesmas formas de acesso à totalidade. Cada Mónada é a totalidade. Por essa razão, é inconcebível uma relação *real* entre Mónadas ou sujeitos, pois seria o mesmo que pensar que há representados que, enquanto tais, são sujeitos de representação. As Mónadas *são* o que representam. Leibniz será, então, obrigado a repensar a organização da percepção, de tal forma que se mantenham tanto o sentido do fenómeno do corpo orgânico e o seu fundamento no sistema de sujeitos quanto a estrutura da representação. A esta tentativa de manter duas teses que possuem ambas fundamento fenomenológico mas que, por outro lado, parecem opor-se, corresponde um aspecto (e apenas *um*) da hipótese da harmonia pré-estabelecida

Também a este propósito há equívocos a afastar, derivados, em parte, da forma de exposição da harmonia pré-estabelecida que Leibniz nalguns casos adopta, concretamente quando recorre à metáfora dos relógios acertados *a priori*. A metáfora, como é sabido, diz que tal como dois relógios acertados por um relojoeiro competente marcam a mesma hora e assim se correspondem na hora que marcam, sem que haja influxo real entre eles, do mesmo modo aquilo que uma Mónada representa corresponde ao que se representa

organismos e máquinas é de género e não de grau: nas máquinas as partes são anteriores ao todo, enquanto

noutra, ajustadas que estão por um sábio harmonizador da totalidade, sem que haja influxo entre elas. A metáfora pretende expor, portanto, a relação ao mesmo tempo *ideal e exacta* entre representações. Ela indica, assim, que aquilo que na vida comum consideramos como um diálogo efectivo, que une e relaciona efectivamente vários sujeitos, não é mais, afinal, do que um sistema bem pensado de monólogos, em que há um sentido comum a todos eles, pois correspondem-se idealmente entre si, mas não há contacto directo entre sujeitos. Neste caso, há uma "lógica" interna nas percepções e no seu desenvolvimento *em* cada Mónada e há também o *sentido* "correspondência entre Mónadas" cuja *realidade* está *fora* das Mónadas (apenas no olhar do sábio que as ajustou); nestas, o sentido "correspondência entre sujeitos" é somente um *sentido*, uma determinação *ideal*. A metáfora tem, no entanto, os seus limites, como todas as metáforas: ela parece pressupor, por um lado, a co-presença dos relógios num plano comum, acessível ao observador (o leitor não tem porque reconhecer imediatamente que, apesar de ser esse de facto o caso, o único observador deste plano comum é, no entanto, Deus) e, ainda, que a correspondência entre relógios é insignificante *em cada um deles*, pois nenhum relógio tem notícia dos outros; quer dizer, mesmo que os relógios se correspondam, quanto à hora que marcam, *o facto de se corresponderem* não parece estar inserido no que eles indicam. Deste ponto de vista, a metáfora é não apenas deficiente como enganadora. De facto, Leibniz pretende indicar que cada sujeito está, *em si mesmo e nas percepções que possui*, não apenas determinado de tal forma que aquilo que nele se passa possui uma correspondência com aquilo que se passa em todos os restantes, mas também que as suas próprias percepções estão a ser consideradas, e nele mesmo, sob o sentido *correspondência de percepções*. Quer dizer, o próprio *sentido ideal* da harmonia universal está presente no interior de cada sujeito, ainda que apenas como sentido. Que é

que nos organismos o todo é anterior às partes.

o que de facto se passa: do ponto de vista fenomenológico, um diálogo é um monólogo em vários tons, pois a voz ouvida pertence ao ouvinte: tudo pertence ao mesmo sujeito: o que se diz e o que se ouve, pois é por isso lhe pertencer que ele ouve alguma coisa. Todavia, o sujeito tem o que ouve como "vindo" de fora dele, mas esse modo de "ter" é um *sentido* nele e, quanto ao fenómeno, não mais do que um sentido. Bem pode um sujeito possuir representação de outro a falar; precisamente por possuir tal representação, é *nele* que o "outro" fala, quer dizer, é apenas nele que tudo *acontece*. Não há, pois, relação real, mas sentido "correspondência", o que é bem diferente. Tudo se passa como se houvesse relação real entre sujeitos, ainda que o fenómeno seja o acontecimento de um sujeito só. A relação real entre os vários sujeitos corresponderá à visão de Deus, ainda que só será real também *nEle*⁸⁸. Em cada Mônada a totalidade dos sujeitos está apenas pressuposta, quanto à sua realidade, enquanto fundamento real do que ocorre na sua imanência. Quer dizer, o *sentido* do que se passa em cada sujeito pressupõe outros sujeitos, de tal forma que cada um se tem como momento de uma totalidade que o transcende. Mas tais sujeitos pressupostos não são *partes* da sua representação, porque tudo o que é representado é somente fenómeno. O que significa que os sujeitos pressupostos na representação de cada um são, não momentos reais, mas *requisitos* do sentido imanente neste, como Leibniz explicitamente indica⁸⁹. Desta forma, a relação entre os vários sujeitos não é real – não pode ser –, mas somente ideal, o que não significa

⁸⁸ Dito de outro modo, à totalidade dos sujeitos não corresponde em si mesma um sistema real, isto é, essa totalidade não é um organismo, o que implicaria um *todo que possuiria como que uma Alma do Mundo*. Leibniz rejeita explicitamente esta possibilidade: "Anima Mundi nulla est, quia non potest continuum quoddam componi ex mentibus, ut ex spatiis componi potest", *De origine rerum ex formis*, Ak VI, III, 521. Como facilmente se compreende, a *realidade* do sistema geral de sujeitos aproximaria a Harmonia pré-estabelecida do panteísmo e ainda que Leibniz sempre deparou com dificuldades para pensar a relação entre Deus e o sistema ideal de sujeitos, nunca admitiu expressamente a tese do panteísmo, como se Deus fosse a Mônada dominante e o mundo o seu corpo orgânico.

⁸⁹ "Interim non ideo dicendum est substantiam indivisibilem ingredi compositionem corporis tanquam partem, sed potius tanquam requisitum internum essentielle", *Carta a Fardella*, FOUCHER DE CAREIL (ed.), *Leibniz. Nouvelles Lettres et Opuscules*, Hildesheim, Olms (reimp.), 1971, p. 320. Cfr. ainda, no mesmo sentido, *Carta a De Volder*, G II, 268, *Carta a Des Bosses*, G II, 451, *Carta a Remond*, G III, 623 e 636.

que seja imaginária ou insignificante, mas sim que os (outros) sujeitos são pressuposições de *sentido* que configuram a nossa compreensão das coisas. O sujeito relaciona-se *idealmente* – e *a priori* – com outros sujeitos; tal relação possui um sentido nele, razão pela qual ele se pensa como momento de uma totalidade. Esta correspondência entre sujeitos é universal, visto que pensamos que "todos" habitamos o mesmo mundo. Todavia, ela executa-se de um determinado modo, quer dizer, o sujeito relaciona-se com outros sujeitos *segundo o seu ponto de vista* e não em abstracto ou de um modo geral: vemos os outros pelos olhos, ouvimo-los pelos ouvidos, tocamos-los com o corpo. Quer dizer, o *modo* como acedemos à totalidade do mundo está *mediado* pelo modo como acedemos ao nosso corpo, e não de qualquer maneira, de modo anárquico ou desordenado. Por isso, "l'office de l'ame en partie est d'exprimer son corps. Sans le corps (...) elle ne seroit pas ce qu'elle est. Toute la nature est liée par le lien de l'ordre"⁹⁰. Isso significa que a relação entre sujeitos é *mais imediatamente* a relação ideal entre Mônada dominante e sujeitos particulares ou órgãos e que só através da representação dos órgãos acedemos à totalidade. Ao sistema de sujeitos Mônada dominante-Mónadas "dominadas", cujo fenómeno é o corpo orgânico representado, corresponde a noção de *substância composta*⁹¹. É neste sentido que a relação entre a Mônada principal e simples Mónadas é *um aspecto particular* da harmonia pré-estabelecida, ainda que seja fundamental: ela determina a forma concreta como cada sujeito alcança a totalidade, o modo particular como faz parte dela. Cada Mônada principal representa mais imediatamente o seu corpo e,

⁹⁰ *Carta a Jaquelot*, G VI, 570. "... la perception, qui doit tousjours repondre aux actions des organes, si vous voulés que la nature agisse avec ordre et liaison", *Carta a Hartsoeker*, G III, 520; cfr. ainda *Monadologia*, G VI, 617.

⁹¹ As substâncias compostas não são, portanto, os corpos em geral, mas somente os "entes vivos", constituídos por uma Mônada dominante com o seu corpo orgânico, como Leibniz o indica expressamente: "Nulla autem est substantia composita (...) nisi ubi est Monas dominatrix cum corpore vivo organico", *Carta a Des Bosses*, G II, 486. Cfr, ainda, por exemplo, *Carta a Des Billetes*, G VII, 453, a *Bierling*, G VII, 501, texto sem título, C 13, *Extrait d'une lettre a Mr. Dagincourt*, Erd, 745-746.

nessa representação, a totalidade das coisas. Este é o sentido mais rigoroso da determinação do corpo como "ponto de vista da Mônada".

É, então, por todo este conjunto de razões que Leibniz afirma que, se o sujeito não tivesse corpo, quer dizer, "s'il n'y avait que des esprits, ils seroient sans la liaison necessaire, sans l'ordre des temps et des lieux"⁹², pois criaturas sem corpo seriam "comme des deserteurs de l'ordre general"⁹³.

É evidentemente muito problemático determinar se a tal forma de constituição de sentido corresponde uma substância. De facto, a correspondência entre sujeitos – mesmo no caso do corpo orgânico – não pode deixar de ser ideal (não constitui um composto real) e não possui, por isso, *unidade real*. Ora a substância é um *unum per se* e o corpo orgânico não. Dito de outro modo: a *relação* entre Mônada dominante e simples Mónadas não é, ela própria, *um* sujeito, não é uma singularidade indivisa, mas uma idealidade, e assim sendo torna-se difícil perceber como pode ser uma substância. A substância composta é um sistema ideal de requisitos, mas não uma unidade real. Todavia, e por outro lado, não estamos perante um *unum per accidens*, quer dizer, uma unidade com fundamento meramente mental, como é o caso dos corpos não orgânicos, que não possuem nenhuma unidade, o que significa que nenhuma das suas partes está intrinsecamente constituída, *nem ideal nem realmente*, por relação às outras. De facto, o corpo orgânico constitui simbolicamente o próprio ponto de vista da Mônada, não é um puro acidente, mas o *modo mesmo* como a Mônada compreende a totalidade. As hesitações de Leibniz são, por isso, perfeitamente compreensíveis. Enquanto corpo, o corpo orgânico é um *unum per accidens* sem fundamento real; enquanto orgânico corresponde fenomenicamente ao momento "ponto de vista" da substância, ao que ela representa de modo mais imediato como forma *própria* de acesso ao mundo, sem que

⁹² *Carta a Conring*, G I, 172-173; cfr. G II, 324.

todavia, constitua um *unum per se*, pois pressupõe uma pluralidade de sujeitos sem que haja comunicação ou influxo directos. Há alguma realidade e unidade no corpo orgânico, pois ele possui alguma *relação significativa* com e na Mônada principal.

Torna-se, então, evidente que a realidade da substância composta derivará da realidade da hipótese Harmonia pré-estabelecida, pois será a realidade da correspondência que se pressupõe em cada sujeito⁹⁴. Desta forma, e dado que Leibniz não encontrou alternativa válida para a sua hipótese da Harmonia, foi levado a aceitar a existência de substâncias compostas. É certo que seria possível pensar que nada, absolutamente nada, fundamentaria o sentido de correspondência entre sujeitos, o facto de eles serem requisitos do sentido da percepção tal como actualmente se dá. Tal inexistência de fundamento seria pensável, ainda que seria também, segundo Leibniz, um absurdo, pois identificar-se-ia com um solipsismo não apenas fenoménico (tudo o que se vê pertence ao sujeito que vê), mas à inexistência de qualquer outro sujeito: não haveria *realmente* nada mais para além das "minhas percepções". Ora a inexistência de nada mais para além das "minhas percepções" é um absurdo, porque as "minhas percepções" possuem sentido *se a*

⁹³ *Considerations sur les Principes de Vie*, G VI, 546

⁹⁴ Não parece difícil reconhecer que, neste momento, se encontram problemas de interpretação. Por um lado, à relação ideal entre Mônada dominante-simples Mônadas corresponde uma substância composta, apesar de esta não ser um composto real. Mas, por outro lado, ao *sistema total* da relação entre sujeitos (isto é, ao sistema da relação das substâncias compostas) *não corresponde uma substância, nem simples nem composta*, mas um mero sistema totalmente ideal. Ora o tipo de relação é, em última análise, o mesmo: ideal. A diferença não parece, por isso, ser essencial. É certo que Mônada representa *mais imediatamente* o seu corpo orgânico e só através dele a totalidade. Mas isso não modifica a *natureza não real* da relação entre sujeitos. Também por isto se percebem as dificuldades de Leibniz em admitir a realidade da substância composta: facilmente se poderia concluir que a totalidade dos sujeitos possui a mesma realidade da substância composta, o que faria do mundo um organismo, contra a tese explícita de Leibniz. Assim, a substância composta parece ter como propriedade diferenciadora que a constitui como substância *apenas* o *tipo privilegiado de relação ideal* que se constitui entre sujeitos e, deste ponto de vista, corresponde apenas a uma *modalidade* da percepção: "Dominatio autem et subordinatio monadum considerata in ipsis monadibus non consistit nisi in gradibus perfectionum", *Carta a Des Bosses*, G II, 451. Leibniz será alguma vez confrontado com a possibilidade de existir um vínculo real entre os vários sujeitos do corpo orgânico e entre o corpo orgânico e a Mônada dominante, um vínculo inextenso, mas de natureza não perceptiva, a que se daria o nome de *vinculum substantiale*. Sobre esta hipótese, que Leibniz nunca admitirá de modo definitivo, precisamente porque não possui *qualquer fundamento fenoménico*, pode ler-se o resumo de A. ROBINET, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendente dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*, Vrin, Paris, 1986, pp. 83-124. Insiste-se, todavia, que a relação entre sujeitos não pode deixar de ser ideal. A este propósito, veja-se, por exemplo, *Remarque de l'Auteur de L'Harmonie préetablie...*, G VI, 595 ou *Carta a Des Bosses*, G II, 354.

elas corresponder um sistema de sujeitos. É certo que tal absurdo é possível, porque não se pode deduzir a existência de outros sujeitos da necessidade da sua existência por *razões de fundamentação, de sentido* (na verdade, não há modo de provar de modo *absoluto* que existem outros sujeitos, porque toda a prova e todo o fenómeno implicam apenas a existência do sujeito que prova e vê, se tanto). O absurdo é possível: basta não ser contraditório. É aquilo a que Leibniz chama, algumas vezes, ficção metafísica⁹⁵: um facto possível – não contraditório, portanto – que, no entanto, contraria uma das teses centrais do nosso ponto de vista – o princípio de razão suficiente: todo o fenómeno possui um fundamento. De qualquer modo, a ficção metafísica abarcaria, como se disse, não apenas a existência das substâncias compostas mas equivaleria a um solipsismo absoluto, motivo pelo qual não se examina aqui a sua possibilidade.

Resta, finalmente, tentar dar conta de uma outra tese difícil de Leibniz – a da infinita organicidade do corpo orgânico. A tese em causa não significa que "tudo" é orgânico, no sentido em que há uma concatenação de sistemas perceptivos, mas sim que cada sistema perceptivo compreende sistemas perceptivos, que se desdobram noutros até ao infinito: cada órgão é em si mesmo um organismo, um corpo orgânico, o que constitui uma dupla sistematicidade do mundo, quer extensiva quer intensiva, por assim dizer. A tese de Leibniz tem um fundamento dialéctico, como não pode deixar de ser: não é possível provar a infinita organicidade do mundo empiricamente, por observação, ainda que Leibniz apele para o microscópio e para determinadas experiências surpreendentes. Pelo contrário, tanto quanto parece, a análise empírica da "matéria viva" acaba por revelar "elementos" não orgânicos. A tese de Leibniz possuirá pois uma "prova" meramente argumentativa.

⁹⁵ Sobre a noção de "ficção metafísica", cfr. *Carta a Basnage*, Erd 151, *a Sophie, Eleitora de Hanover*, G VI, 589 e muitos outros textos: G I, 383, G II, 14, 57, 516, G IV, 519, 530, 578, etc.

A "prova" parece ser a seguinte: chamamos organismo a uma determinada configuração de partes em que estas estão originalmente e *a priori* determinadas no seu sentido e na sua realidade pela totalidade. As partes são o que são pelo facto de pertencerem ao todo, o que significa, por exemplo, que as partes do ente vivo estão vivas porque pertencem ao ente vivo, e não que este esteja vivo porque está composto por partes vivas. Esta anterioridade e originalidade do ente vivo-organismo permite também, pelo mesmo motivo, que se percam partes, que se substituam – que deixarão, então, de ser vivas – sem que se altere a *estrutura unitária e a realidade* do organismo. Precisamente porque é o todo que determina o sentido das partes, é possível que, mantendo-se como o "mesmo todo", ele perca e ganhe partes, dentro de certos limites, como é óbvio, porque se perder as partes todas (ou algumas que parecem ser mais fundamentais e cujo carácter fundamental se reconhecerá empiricamente) deixará de ser um todo e, assim, uma realidade⁹⁶. Ora o todo orgânico possui partes, elas próprias com o sentido de organismo, como se disse, quer dizer, partes vivas. Estas partes do corpo são, também elas, corpo e, deste ponto de vista, novamente analisáveis em novas partes. A questão que se coloca é, então, a seguinte: é possível que as partes do corpo orgânico sejam não orgânicas, isto é, inertes? Ou, dito de outra forma: é possível que as partes do vivo não sejam vivas? Se tal acontecesse, o facto de as partes "estarem vivas" acrescentar-se-lhes-ia "de fora", o que contraria a própria noção de organismo: haveria, nesse caso, compostos reais que, *depois*, se constituiriam em compostos ideais, o que se opõe à noção de composto ideal ou organismo. Mas mesmo que tal acontecesse, a partir do momento em que fizessem parte do composto ideal passariam então a ser determinados não como compostos reais mas como ideais. De facto, nada impede, parece, que um composto real perca, de modo que desconhecemos, essa sua natureza pela sua inclusão num organismo: *nesse momento*,

⁹⁶ "Et je tiens que chaque ame, ou monade, est toujours accompagné d'un corps organique, mais qui est

deixará, portanto, de ser um composto real. Quer dizer: se as partes do organismo estão vivas e se são, elas mesmas, *corpo*, isto é, *analisáveis*, serão também elas organismos, e assim indefinidamente. Assim, a conjunção da possibilidade infinita de análise da extensão com o facto de tal extensão ser a de um corpo orgânico produz a possibilidade da infinita organicidade do corpo orgânico. O que, em linguagem mais empírica, pode traduzir-se deste modo: se há uma parte do corpo que sente, as partes dessa parte também sentem, ou então não serão partes de um corpo que sente. Se, por hipótese, há num organismo uma parte não sensível, tal parte não fará, por definição, parte do organismo. Não parece, assim, ser possível *pensar* um primeiro *todo orgânico* com partes não orgânicas, a partir do qual se constituiria o corpo orgânico total, como se existissem *todos orgânicos irresolúveis*. Se fossem irresolúveis ou seriam simples (e não seriam *todos*, possuidores de partes) ou não seriam orgânicos, porque as suas partes seriam inertes e, assim, não constituídas pelo organismo. Os todos orgânicos, porque possuem partes e porque são orgânicos, *devem estar* constituídos por outros todos orgânicos. E enquanto se mantiver a estrutura de totalidades ideais, manter-se-á a divisibilidade em novos todos orgânicos.

Tendo em conta, agora, que a estrutura da organicidade "biológica" (que corresponde à matéria viva) simboliza a estrutura da representação, a argumentação de Leibniz assume um carácter mais fenomenológico: as partes do representado são sempre analisáveis em novas partes representadas, porque toda a representação é analisável. Ora toda a representação é produto de uma síntese activa que unifica uma multiplicidade. Assim, se é possível desdobrar, por análise, uma representação em novas representações (e é, pelo menos conceptualmente), é igualmente possível reconhecer, nesse desdobramento, sínteses activas que reúnem uma multiplicidade como partes ideais de

dans un changement perpétuel; de sorte que le corps n'est pas le même, quoique l'ame et l'animal le soient",

novas sínteses activas que reúnem novas multiplicidades. A cada síntese activa corresponde um sujeito de unificação da multiplicidade, um órgão, no caso do corpo orgânico. Razão pela qual Leibniz se regozija com a descoberta do microscópio⁹⁷: a análise de momentos orgânicos revela pequenos organismos, que estavam já presentes, ainda que inexplicitamente. Do mesmo modo, a análise das representações revela sempre novas representações que estavam igualmente presentes de modo implícito, mas que, porque foram reconhecidas por *análise*, estavam pressupostas ou "escondidas" na representação explicitamente reconhecida. Desta forma, a infinita organicidade do corpo orgânico é o símbolo da infinita possibilidade de análise das representações que o sujeito possui do seu corpo, possibilidade que revelará uma multiplicidade na unidade – as partes orgânicas do seu corpo – em que cada um dos momentos dessa multiplicidade pode sempre ser considerado como uma nova unidade que compreende uma multiplicidade, porque são de facto analisáveis, e assim indefinidamente⁹⁸.

Carta a Des Maizeaux, G VII, 535.

⁹⁷ Sobre o microscópio, a sua importância e as relações de Leibniz com os "excelentes observadores", como diz no *Système Nouveau*, cfr., por exemplo, WILSON, C., *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1995 e FOURNIER, M., *The Fabric of Life: Microscopy in the Seventeenth Century*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

⁹⁸ A bibliografia sobre a noção de substância em Leibniz é muitíssima. Deixam-se aqui indicações apenas de alguns artigos (não de obras gerais) já clássicos, mais directamente relacionados com o problema da substância composta: ADAMS, R., Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz, *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1983), p. 217-257; BARREAU, H., La notion de substance chez Aristote et Leibniz, *Studia Leibnitiana Supplementa*, 14 (1975), p. 241-254; BARTHA, P., Substantial Form and the Nature of Individual Substance, *Studia Leibnitiana* 35 (1993), p. 43-54; BELLA, S., La substance leibnizienne: histoire individuelle et identité, *Studia Leibnitiana Sonderheft*, 15 (1988), p. 117-129; CASTAÑEDA, H.-N., Leibniz's 1686 Views on Individual Substances, Existence and Relations, *The Journal of Philosophy*, 72 (1975), p. 687-690; CHAZERANS, J.-F., La substance composée chez Leibniz, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1991 (1), p. 47-66; GUEROULT, M., Substance and the Primitive Simple Notion in the Philosophy of Leibniz, *Philosophy and Phenomenological Research*, 7 (1946), p. 293-315; HACKING, I., Individual Substance, in FRANKFURT, H.(ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1972, p. 137-154; MILLET, L., Les composés symbolisent avec les simples, *Les Études Philosophiques*, 11 (1956), p. 479-481; MITTELSTRASS, J., Substance and its Concept in Leibniz, *Studia Leibnitiana Sonderheft*, 9 (1979), p.147-158; WILSON, C., Leibniz and Atomism, *Studies in History and Philosophy of Science*, 13 (1982), p. 175-199; IDEM, De Ipsa Natura. Sources of Leibniz's Doctrine of Force, Activity and Natural Law, *Studia Leibnitiana*, 19 (1987), p. 148-172; WOOLHOUSE, R., The Nature of an Individual Substance, HOOKER, M. (ed.), *Leibniz. Critical and Interpretative Essays*, Manchester, Manchester University Press, 1982, p. 45-64.

A tradução baseia-se na edição de GERHARDT, G.W. *Leibniz. Die philosophischen Schriften*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978, reimp.:

Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps, vol. IV, p. 477-487.

Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, vol. VI, p. 598-606.

No corpo do texto, introduz-se, entre parêntesis rectos, a referência à paginação desta edição.⁹⁹

⁹⁹ Tentou-se, tanto quanto possível, não repetir o conteúdo da introdução e das notas. Assim, os assuntos que sejam comuns aos dois textos serão objecto, quando for caso disso, de nota apenas num deles, ou mesmo de nenhuma, se tiverem sido já comentados na Introdução, omitindo-se até a remissão correspondente. A bibliografia é muito reduzida, e apenas se indica nalguns casos mais específicos.

**NOVO SISTEMA DA NATUREZA E DA COMUNICAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS,
BEM COMO DA UNIÃO QUE HÁ ENTRE A ALMA E O CORPO**

Há já vários anos que concebi este sistema e tratei dele com alguns homens sábios, sobretudo com um dos maiores Teólogos e Filósofos do nosso tempo^{*i}, que, tendo tomado conhecimento de algumas das minhas opiniões por intermédio de uma pessoa da mais elevada categoria, as havia achado extremamente paradoxais. Mas, depois de receber os meus esclarecimentos, retractou-se da forma mais generosa e mais edificante do mundo e, tendo aprovado uma parte das minhas proposições, pôs fim à sua censura a respeito das outras com as quais continuava a não estar ainda de acordoⁱⁱ. Desde essa altura prossegui com as minhas meditações consoante a oportunidade, para apresentar ao público somente opiniões bem examinadas, e procurei também satisfazer as objecções feitas aos meus ensaios de Dinâmica que têm ligação com este assuntoⁱⁱⁱ. Uma vez que, enfim, pessoas dignas de consideração tinham desejado ver as minhas opiniões mais bem esclarecidas, arrisquei produzir estas meditações, ainda que não sejam de forma alguma populares nem próprias para serem apreciadas por todo o tipo de mentes. Apliquei-me a isso principalmente para tirar proveito dos juízos daqueles que são esclarecidos nestas matérias, pois seria muito dificultoso procurar e convocar em particular aqueles que estariam na disposição de me dar instruções, que receberei sempre de bom grado [478], desde que nelas se manifeste o amor à verdade, mais do que a paixão pelas opiniões a que se está predisposto.

Ainda que eu seja um daqueles que trabalharam muito em Matemática, não deixei de meditar sobre a filosofia desde a minha juventude^{iv}, pois sempre me pareceu que nela

* Mons. Arnauld (nota de Leibniz)

havia forma de estabelecer algo de sólido mediante claras demonstrações^v. Tinha entrado bem profundamente no país dos escolásticos, quando os Matemáticos e os Autores modernos me fizeram de lá sair ainda bem novo. Encantaram-me as suas belas maneiras de explicar a natureza mecanicamente e desprezei com razão o método daqueles que não utilizam senão formas ou faculdades com que não se aprende nada^{vi}. Mas, depois, ao procurar aprofundar os próprios princípios da Mecânica para dar razão das leis da natureza que a experiência permitia conhecer, apercebi-me de que não bastava a mera consideração de uma *massa extensa* e de que era preciso utilizar ainda a noção *de força*, que é muito inteligível, ainda que pertença ao âmbito da Metafísica. Parecia-me também que a opinião daqueles que transformam ou degradam os animais em puras máquinas, ainda que pareça possível, é inverosímil e vai mesmo contra a ordem das coisas^{vii}.

A princípio, quando me libertei do jugo de Aristóteles, fui parar ao vazio e aos átomos, pois é aquilo que melhor preenche a imaginação. Mas tendo arrepiado caminho, depois de muitas meditações, apercebi-me de que é impossível encontrar *os princípios de uma verdadeira Unidade* na mera matéria ou naquilo que não é senão passivo, dado que tudo, nisso, não passa de uma colecção ou amontoado de partes que vai até ao infinito. Ora a multidão não pode^{viii} tomar a sua realidade a não ser *de unidades verdadeiras*, que têm outra origem e são algo muito diferente dos pontos matemáticos^{ix}, que constituem apenas extremidades do extenso e modificações, a respeito das quais é certo que o *continuum* não poderia ser constituído por elas. Assim, para encontrar *essas unidades reais* fui forçado a recorrer a um *ponto real e animado*, por assim dizer, ou a um Átomo de substância, que, para constituir um Ser completo, deve compreender qualquer coisa de forma ou de activo^{*}. Era necessário pois restabelecer e como que reabilitar as *formas sub-*

* É assim que Leibniz modificou mais tarde este passo. Na versão impressa lia-se o seguinte: "ora a multidão não pode tomar a sua realidade senão de *unidades verdadeiras* que têm outra origem e são algo muito diferente dos pontos, a respeito dos quais é certo que o contínuo não poderia ser constituído por eles. Assim, para encontrar *estas unidades reais* fui forçado a recorrer a um átomo formal, dado que um ser

[479]*stanciais*, tão depreciadas hoje em dia, mas de uma maneira que as tornasse inteligíveis e que separasse o uso que delas se deve fazer do abuso que delas se fez. Achava, portanto, que a sua natureza consiste na força e que daí se segue algo de análogo ao sentimento e à apetição^x e que, assim, era necessário concebê-las à imitação da noção que temos das *almas*. Mas como a alma não deve ser usada para dar razão do pormenor da economia do corpo do animal, julgava também que não seria necessário usar estas formas para explicar os problemas particulares da natureza, ainda que elas sejam necessárias para estabelecer verdadeiros princípios gerais. Aristóteles chama-lhes *enteléquias primeiras*. Eu chamo-lhes, talvez mais inteligivelmente, *forças primitivas*, que não contêm somente o *acto* ou o complemento da possibilidade, mas ainda uma *actividade original*^{xi}.

Reparava que estas formas e estas almas devem ser indivisíveis, tanto quanto o nosso Espírito, tal como, de facto, me recordava ser esta era a opinião de S. Tomás a respeito da alma dos animais^{xii}. Mas esta verdade renovava as grandes dificuldades relativas à origem e à duração das almas e das formas. Pois dado que toda *substância simples* que possui uma verdadeira unidade, não pode ter o seu começo nem o seu fim a não ser por milagre, segue-se que não poderiam começar a não ser por criação nem terminar a não ser por aniquilação^{xiii}. Assim (exceptuando as Almas que Deus quer ainda expressamente criar) era obrigado a reconhecer ser necessário que as formas constitutivas das substâncias tenham sido criadas com o mundo e que subsistam sempre. Também alguns escolásticos, como Alberto Magno^{xiv} e John Bacon^{xv} tinham entrevisto uma parte da verdade sobre a sua origem. E a coisa não deve parecer nada extraordinária, pois apenas concede às formas a duração que os Gassendistas^{xvi} atribuem aos seus átomos.

Julgava, no entanto, que de modo nenhum se deviam misturar indiferentemente ou confundir os *Espíritos* e a alma racional com as outras formas ou almas, pois aqueles são

material não pode ser ao mesmo tempo material e perfeitamente indivisível ou dotado de verdadeira

de uma ordem superior e têm incomparavelmente mais perfeição que estas formas imersas na matéria – que, na minha opinião, se encontram em toda a parte^{xvii} – e que, em comparação com estas, são como pequenos deuses, feitos à imagem de Deus e tendo em si algum raio das luzes da Divindade^{xviii}. É por isso que Deus governa os Espíritos tal como um Príncipe governa os seus súbditos [480] e mesmo tal como um pai cuida dos seus filhos, ao passo que ele dispõe das outras substâncias como um mecânico maneja as suas máquinas. Desta forma, os espíritos possuem leis particulares que os colocam acima das revoluções da matéria pela própria ordem que Deus neles introduziu e pode dizer-se que tudo o resto não é feito senão por mor deles^{xix}, e que até essas revoluções estão acomodadas à felicidade dos bons e ao castigo dos maus^{xx}.

Todavia – voltando às formas vulgares ou às *Almas irracionais*^{xxi} – esta duração que é preciso atribuir-lhes em lugar daquela que se tinha atribuído aos átomos poderia levantar a dúvida de saber se elas não passam de corpo em corpo, o que seria a *Metempsicose*^{xxii}, mais ou menos como alguns filósofos acreditaram na transmissão do movimento e na das espécies^{xxiii}. Mas esta fantasia está bastante afastada da natureza das coisas. Não há tal passagem e foi aqui que as transformações de Swammerdam^{xxiv}, Malpighi^{xxv} e Leewenhoeck^{xxvi}, que são dos mais excelentes observadores do nosso tempo, vieram em meu auxílio e me fizeram admitir mais facilmente que o animal e todas as outras substâncias organizadas de modo nenhum começam quando o cremos e que a sua geração aparente não é senão um desenvolvimento e uma espécie de aumentação. Também reparei que o autor da Recherche de la Verité^{xxvii}, Regis^{xxviii}, Hartsoeker^{xxix} e outros homens sagazes não andavam muito longe desta opinião.

Mas restava ainda a questão maior, de saber em que se tornam essas almas ou essas formas pela morte do animal ou pela destruição do indivíduo da substância

unidade".

organizada. E isto é a coisa mais embaraçante de todas, tanto mais que parece pouco razoável que as almas permaneçam inutilmente num caos de matéria confusa^{xxx}. Isso fez-me pensar, enfim, que só havia um partido razoável a tomar, que é o da conservação não somente da alma, mas também do próprio animal e da sua máquina orgânica, mesmo que a destruição das partes grosseiras o tenha reduzido a uma pequenez que não é menos inacessível aos nossos sentidos do que aquela em que o animal estava antes de nascer. Não há, também, ninguém que possa determinar com precisão o verdadeiro momento da morte, a qual pode passar durante muito tempo por uma simples suspensão de acções notáveis, e, no fundo, nunca é outro caso nos simples animais: testemunha disso são as *ressuscitações* das moscas afogadas e depois enterradas sob pó de giz^{xxxi} e diversos exemplos semelhantes que permitem conhecer de modo suficiente que haveria certamente muitas outras [481] *ressuscitações*, e por maioria de razão^{xxxii}, se os homens estivessem em condições de repor a máquina. E é verosímil que tenha sido de qualquer coisa de parecido que o grande Demócrito falou, por muito atomista que fosse, ainda que Plínio zombe disso^{xxxiii}. É, assim, natural que o animal, que sempre foi vivente e organizado (como pessoas de grande perspicácia começam a reconhecer), continue também sempre a sê-lo. E visto que, assim, não há nenhum primeiro nascimento nem geração inteiramente nova do animal, segue-se que não haverá nenhuma extinção final nem morte completa, tomada em rigor metafísico^{xxxiv}; e que, por consequência, em vez de *transmigração das almas*, há apenas *transformação* de um mesmo animal, consoante os órgãos estejam pregueados de modo diferente e mais ou menos desenvolvidos.

No entanto, as Almas racionais seguem a leis bem mais sublimes e estão isentas de tudo aquilo que lhes poderia fazer perder a qualidade de cidadãos da sociedade dos espíritos, pois Deus proveu tudo tão bem a esse respeito que nenhuma alteração da matéria seriam capazes de fazer perder as qualidades morais da sua personalidade^{xxxv}. E

pode dizer-se que tudo tende à perfeição não apenas do Universo em geral, mas ainda destas criaturas em particular^{xxxvi}, que estão destinadas a um tal grau de felicidade que o Universo se encontra interessado nisso em virtude da bondade divina que se comunica a cada uma tanto quanto a soberana Sabedoria o pode permitir.

No que diz respeito ao corpo vulgar dos animais e de outras substâncias corporais – em cuja extinção total se acreditava até agora e cujas alterações dependem mais das regras mecânicas que das leis morais – observava com agrado que o antigo autor do livro sobre o Regime que se atribui a Hipócrates tinha entrevisto alguma coisa da verdade, quando afirmou expressamente que os animais de modo nenhum nascem nem morrem e que as coisas que se julga começarem e perecerem se limitam a aparecer e desaparecer^{xxxvii}. Era também a opinião de Parménides e de Melissos, segundo Aristóteles^{xxxviii}. Pois estes antigos eram bem mais sólidos do que se pensa.

Estou o mais inclinado que é possível a fazer justiça aos modernos. Todavia, acho que levaram a reforma longe de mais, entre outros aspectos ao confundir as coisas naturais com as artificiais, por não terem tido ideias suficientemente elevadas da majestade da natureza. Pensam que a diferença que há entre as máquinas da natureza e as nossas é apenas a que vai do grande [482] ao pequeno. Coisa que levou ainda há pouco um homem muito sagaz^{*} a dizer que, ao olhar de perto para a natureza, se descobre que é menos admirável do que se havia acreditado, pois é apenas como a oficina de um trabalhador^{xxxix}. Creio que isso não é dar da natureza uma ideia suficientemente justa nem suficientemente digna dela e que só o nosso sistema faz conhecer enfim a verdadeira e imensa distância existente entre as mais pequenas produções e mecanismos da sabedoria divina e as maiores obras primas da arte de um espírito limitado; e esta diferença não consiste somente no grau, mas no próprio género. É preciso, portanto, saber que as

^{*} Leibniz inseriu mais tarde: "autor dos Entretiens sur la pluralité des Mondes".

Máquinas da natureza possuem um número de órgãos verdadeiramente infinito e estão tão bem fornecidas e à prova de todos os acidentes que de modo nenhum é possível destruí-las. Uma máquina natural continua a ser máquina ainda nas suas mais pequenas partes e, o que é mais, permanece sempre a mesma máquina que foi, de sorte que, não sendo senão transformada pelas diferentes pregas que recebe, ora é desdobrada ora é contraída e como que concentrada quando se pensa que está destruída.

Além disso, por meio da alma ou forma há uma verdadeira unidade que corresponde ao que em nós se chama *eu*, o que não poderia acontecer nem nas máquinas artificiais nem na simples massa de matéria, por muito organizada que possa estar; a qual só pode ser considerada como um exército ou um rebanho, ou um tanque cheio de peixes, ou um relógio composto de molas e de rodas. Todavia, se não houvesse nenhuma verdadeira *unidades substanciais*, não haveria nada de substancial nem de real no conjunto. Era isso que havia forçado Mr. Cordemoy^{xl} a abandonar Descartes, abraçando a doutrina dos Átomos de Demócrito, a fim de encontrar uma verdadeira unidade. Mas os *Átomos de matéria* são contrários à razão: para além de serem também eles compostos de partes, dado que a coesão invencível de uma parte com outra (mesmo se fosse possível concebê-la ou pressupô-la racionalmente) não anularia a sua diversidade. Só os *Átomos de substância*, quer dizer, as unidades reais e absolutamente destituídas de partes, são as fontes das acções e os primeiros princípios absolutos da composição das coisas e como que os elementos últimos da análise das coisas substanciais. Poder-se-ia chamá-lhes *pontos metafísicos*; eles possuem [483] *qualquer coisa de vital* e uma espécie de *percepção*, e os *pontos matemáticos* são os seus *pontos de vista* para exprimir o universo. Mas quando as substâncias corporais estão contraídas, todos os seus órgãos juntos não formam, para nós, senão um *ponto físico*. Assim, os pontos físicos não são indivisíveis senão na aparência; os pontos matemáticos são exactos, mas não constituem senão

modalidades; só os pontos metafísicos ou de substância (constituídos pelas formas ou almas) são exactos e reais, e sem eles não haveria nada de real, pois sem as verdadeiras unidades não haveria nenhuma multidão.

Depois de ter estabelecido estas coisas, julgava entrar no porto; mais quando me pus a meditar na união da alma com o corpo, fui como que repellido para o mar alto. Pois não encontrava nenhum modo de explicar como é que o corpo fazia passar qualquer coisa para a alma ou *vice versa*, nem como é que uma substância pode comunicar com outra substância criada. Descartes tinha acabado por abandonar o problema neste ponto, tanto quanto se pode saber pelos seus escritos. Mas os seus discípulos, reconhecendo que a opinião vulgar é inconcebível, julgaram que nós sentimos as qualidades dos corpos porque Deus faz surgir pensamentos na alma por ocasião dos movimentos da matéria; e julgaram que, quando a nossa alma quer, por sua vez, mover o corpo, é Deus que o move por ela. E, como a comunicação dos movimentos lhes parecia também inconcebível, acreditaram que Deus dá movimento a um corpo por ocasião do movimento de um outro corpo. É aquilo que eles chamam *Sistema das Causas Ocasionalis*, o qual foi posto muito em voga pelas belas reflexões do Autor da *Recherche de la Verité*^{xli}.

É preciso confessar que eles captaram bem a dificuldade ao dizerem aquilo que de modo nenhum é possível, mas não parece que a tenham suprimido, quando explicam o que efectivamente se passa. É bem verdade que não há nenhuma influência real de uma substância criada sobre outra^{xlii}, falando em rigor metafísico, e que todas as coisas, com todas as realidades que há nelas, são continuamente produzidas pelo poder de Deus; mas, para resolver os problemas, não basta fazer uso da causa geral e introduzir aquilo a que se chama *Deus ex machina*.^{xliii} Pois quando isso se faz, sem que haja outra explicação susceptível de ser extraída da ordem das causas segundas, está-se propriamente a recorrer ao milagre^{xliv}. Em Filosofia é necessário procurar dar razão, fazendo conhecer de que

modo as coisas [484] se executam pela sabedoria divina, de acordo com a noção do sujeito de que se trata^{xliv}.

Tendo, portanto, sido obrigado a admitir que não é possível que a alma ou qualquer outra verdadeira substância possa receber alguma coisa pelo exterior, a não ser pela onnipotência divina, fui insensivelmente conduzido a uma opinião que me surpreendeu, mas que parece inevitável, e que, de facto, tem grandes vantagens e belezas dignas de consideração. É que deve, portanto, dizer-se que Deus criou primeiramente a alma, ou qualquer outra unidade real, de tal forma que tudo lhe deve provir do seu próprio fundo, por uma perfeita *espontaneidade* a respeito de si mesma e, todavia, com uma perfeita *conformidade* com as coisas fora dela^{xlvi}. E que, assim, dado que os nossos sentimentos interiores (quer dizer, que estão na própria alma e não no cérebro, nem tampouco nas partes subtis do corpo) não são mais do que fenómenos que se conformam com os entes exteriores^{xlvi}, ou então aparências verdadeiras e como que sonhos bem regulados^{xlvi}, é necessário que essas percepções internas na própria alma lhe advenham em virtude da sua própria constituição original – quer dizer, em virtude da natureza representativa^{xlvi} (capaz de exprimir os entes que estão fora dela segundo a relação aos seus órgãos) –, que lhe foi dada desde a sua criação e que constitui o seu carácter individual^l. E é isso que faz que – representando cada uma destas substâncias exactamente todo o universo, à sua maneira e segundo um certo ponto de vista, e advindo as percepções ou expressões das coisas externas à alma no momento oportuno, em virtude das leis próprias da alma, como que num mundo à parte, como se não existisse mais nada para além de Deus e dela (para me servir da forma de falar de certa pessoa de grande elevação do espírito, cuja santidade é celebrada^{li}) – venha a haver um perfeito acordo entre todas estas substâncias, que produz o mesmo efeito que se observaria se elas comunicassem entre si mediante uma transmissão de espécies ou das qualidades que o

comum dos Filósofos imagina. Além disso, uma vez que a massa organizada, na qual está o ponto de vista da alma, é mais de perto exprimida por ela e está inversamente pronta a agir por si mesma, seguindo as leis da máquina corporal, no momento em que a alma assim quer, sem que uma perturbe as leis da outra, tendo os humores e o sangue os movimentos justamente quando precisam de ter para corresponderem às paixões e às percepções da alma – é esta relação mútua regulada de antemão em cada substância do universo que produz aquilo a que nós chamamos a sua *comunicação* e que é a única coisa que produz [485] a *união da alma e do corpo*. E a partir daí pode compreender-se como é que a alma tem a sua sede no corpo através de uma presença imediata que não poderia ser maior, visto que ela está nele como a unidade está no resultado das unidades, que é a multidão.

Esta hipótese é muito possível. Pois por que motivo é que Deus não poderia dar primeiramente à substância uma natureza ou força interna que lhe permitisse produzir por ordem (como num *Autômato espiritual*^{lii} ou *formal, mas livre* no caso daquela a que cabe o quinhão da razão) tudo aquilo que lhe acontecerá, quer dizer, todas as aparências ou expressões que há-de ter, e isso sem a ajuda de qualquer criatura?^{liii} Tanto mais que a natureza da substância requer necessariamente e implica essencialmente um progresso ou uma mudança, sem os quais não teria qualquer força para agir. E uma vez que esta natureza da alma é representativa do universo de uma maneira muito exacta (ainda que mais ou menos distinta), a sequência das representações que a alma produz para si corresponderá naturalmente à sequência das modificações do próprio universo; tal como, inversamente, o corpo foi também acomodado à alma, para os casos em que ele é concebido como agindo no exterior: coisa que é tanto mais racional quanto os corpos são feitos unicamente para os espíritos capazes de entrar em sociedade com Deus e de celebrar a sua glória. Assim, a partir do momento em que se vê a possibilidade desta

Hipótese dos acordos, vê-se também que ela é a mais racional e que oferece uma maravilhosa ideia da harmonia do universo e da perfeição das obras de Deus.

Tal hipótese comporta também esta grande vantagem, a saber, a de que em vez de dizer que não somos livres mais do que na aparência e de uma maneira suficiente para a prática, como diversas pessoas inteligentes creram^{liv}, é preciso antes afirmar que não somos constrangidos^{lv} senão na aparência e que, no rigor das expressões metafísicas, nos encontramos numa perfeita independência com relação à influência de todas as outras criaturas^{lvi}. Coisa que também faz aparecer a uma maravilhosa luz a imortalidade da nossa alma e a conservação sempre uniforme do nosso indivíduo, perfeitamente bem regulada pela sua própria natureza, ao abrigo de qualquer acidente do exterior, ainda que haja alguma aparência do contrário. Jamais sistema algum pôs a nossa elevação em maior evidência. Todo o Espírito é como um Mundo à parte, que se basta a si mesmo, independente de qualquer outra criatura, compreendendo o infinito, exprimindo o universo, [todo o espírito] é tão durável, tão subsistente e tão [486] absoluto como o próprio universo das criaturas^{lvii}. Assim, deve julgar-se que ele deve aí figurar da maneira mais apropriada a contribuir para a perfeição da sociedade de todos os espíritos, que constitui a sua união moral na Cidade de Deus. Encontra-se aí também uma nova prova da existência de Deus, que é de uma clareza surpreendente. Pois este acordo perfeito de tantas substâncias que não possuem comunicação entre si não poderia derivar senão de uma causa comum^{lviii}.

Para além de todas estas vantagens, que tornam esta Hipótese recomendável, pode dizer-se que é algo mais do que uma Hipótese, visto que não parece possível explicar as coisas de outra forma inteligível e que várias grandes dificuldades que até agora puseram à prova os espíritos parecem desaparecer por si mesmas quando se chega a compreendê-la bem^{lix}. E preservam-se muito bem as maneiras de falar vulgares. Pois pode dizer-se que a

substância cuja disposição dá, de modo inteligível, razão da mudança – de tal forma que se pode pensar que é a ela que as outras foram, nesse ponto, acomodadas desde o princípio, segundo a ordem dos decretos de Deus – é aquela que, a esse respeito, deve ser concebida como *estando a agir* depois sobre as outras. Também, a acção de uma substância sobre a outra não é uma emissão nem uma transplantação de uma entidade, como o vulgo o concebe, e não poderia ser captada racionalmente a não ser do modo que acabo de dizer. É verdade que se concebem muito bem na matéria não só emissões como recepções de partes, através das quais é racional explicar mecanicamente todos os fenómenos da Física; mas, como a massa material não é uma substância, percebe-se que a acção no que diz respeito à própria substância não poderia ser senão como agora acabo de dizer.

Estas considerações, ainda que pareçam um pouco metafísicas, têm ainda uma maravilhosa aplicação na Física para estabelecer as leis do movimento, como os nossos ensaios de Dinâmica^{lx} poderão dar a conhecer. Pois pode dizer-se que no choque dos corpos cada um deles sofre apenas pela sua própria elasticidade, causada pelo movimento que já está nele^{lxi}. E quanto ao movimento absoluto, nada o pode determinar matematicamente, pois tudo acaba por corresponder a relações, motivo pelo qual há uma perfeita equivalência das hipóteses, como na Astronomia^{lxii}, de tal modo que, qualquer que seja o número de corpos que se considere, é arbitrário assignar o repouso ou, então, um tal grau de velocidade àquele que se quiser escolher, sem [487] que os fenómenos do movimento rectilíneo, circular ou composto o possam refutar. É, no entanto, racional^{lxiii} atribuir verdadeiros movimentos aos corpos, conforme a pressuposição que dá razão dos fenómenos do modo mais inteligível, e essa denominação é conforme à noção de Acção que acabamos de estabelecer.

PRINCÍPIOS DA NATUREZA E DA GRAÇA FUNDADOS SOBRE A RAZÃO

1. A *Substância* é um Ser capaz de Acção^{lxiv}. Ela é simples ou composta. A *Substância simples* é aquela que não tem partes. A *composta* é a reunião das substâncias simples, ou das *Mónadas*. *Monas* é uma palavra grega que significa a Unidade, ou o que é uno. Os compostos ou corpos são Multidões; e as substâncias simples – as Vidas, as Almas, os Espíritos – são Unidades. E é mesmo necessário que haja em toda a parte substâncias simples, porque sem os simples não haveria compostos e, por consequência, toda a natureza está repleta de vida.

2. As *Mónadas*, não tendo partes, não poderiam ser formadas nem desfeitas. Elas não podem começar ou acabar naturalmente e, conseqüentemente, duram tanto quanto o universo, que será mudado, mas de modo nenhum destruído. Elas não poderiam ter figuras, de outra forma possuiriam partes; e, por consequência, uma *Mónada*, em si mesma e no instante, não poderia distinguir-se de outra a não ser pelas qualidades e acções internas, as quais não podem ser senão as suas *percepções* (quer dizer, as representações do composto, ou do que está fora, no simples) e as suas *apetições* (quer dizer, as suas tendências de uma percepção para outra) que são os princípios da mudança. Pois a simplicidade da substância não impede a multiplicidade das modificações, que devem encontrar-se conjuntamente nessa mesma substância simples; e estas devem consistir na variedade das relações com as coisas que estão de fora. É tal como num *centro* ou ponto, no qual – mesmo sendo, como é, simples –, se encontra uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que nele convergem^{lxv}.

3. Na natureza tudo é pleno^{lxvi}. Há em toda a parte substâncias simples, separadas efectivamente umas das outras por acções próprias^{lxvii}, que modificam continuamente as suas relações^{lxviii}; e cada substância simples ou [599] Mónada distinta^{lxix}, que constitui o centro de uma substância composta (como, por exemplo, de um animal) e o princípio da sua Unicidade, está rodeada por uma *Massa* composta por uma infinidade de outras Mónadas, que constituem o corpo próprio dessa Mónada central, a qual representa, de acordo com as afecções daquele e como numa espécie de centro, as coisas que estão fora dela. E este corpo é *orgânico* quando forma uma espécie de Autómato ou Máquina da Natureza, que é máquina não apenas no todo, mas ainda nas mais pequenas partes que podem fazer-se notar. E como, por causa da plenitude do Mundo, tudo está ligado e cada corpo age sobre qualquer outro corpo, mais ou menos, segundo a distância, e é por ele afectado em reacção, segue-se que cada Mónada é um espelho vivo ou dotado de acção interna^{lxx}, representativo do universo, segundo o seu ponto de vista e tão regulado quanto o próprio universo. E, na Mónada, as percepções nascem umas das outras pelas leis dos Apetites, ou das *causas finais* do *bem* e do *mal*, que consistem nas percepções notáveis^{lxxi}, reguladas ou desreguladas, tal como as mudanças nos corpos e os fenómenos exteriores nascem uns dos outros pelas leis das *causas eficientes*, quer dizer, dos movimentos^{lxxii}. Há, assim, uma *harmonia* perfeita entre as percepções da Mónada e os movimentos dos corpos, [uma harmonia] pré-estabelecida em primeiro lugar entre o sistema das causas eficientes e o das causas finais^{lxxiii}. E é nisto que consiste o acordo e a união física da Alma e do corpo, sem que uma possa mudar as leis do outro.

4. Cada Mónada, com um corpo particular, constitui uma substância viva. Assim, não há somente vida em toda a parte, ligada aos membros ou órgãos, mas há mesmo uma infinidade de graus [de vida] nas Mónadas, havendo umas que dominam, mais ou menos, outras^{lxxiv}. Mas quando a Mónada possui órgãos tão ajustados que, através deles, há relevo

e distinção nas impressões que eles recebem e, conseqüentemente, nas percepções que as representam (como, por exemplo, quando por meio da figura dos humores dos olhos os raios de luz se concentram e actuam com mais força), tal pode chegar ao *sentimento*, isto é, a uma percepção acompanhada de *memória*^{lxxv}, a saber, de que permanece muito tempo um certo eco para se deixar extinguir quando for o caso; e um tal vivente chama-se *Animal*, tal como a sua Mônada se chama uma *Alma*. E, quando esta Alma é elevada à [600] *Razão*, ela é algo de mais sublime e é contada entre os Espíritos, como se explicará daqui a pouco. É certo que os Animais estão por vezes no estado de simples viventes e as suas Almas no estado de simples Mônadas, a saber, quando as suas percepções não são suficientemente distintas para que possa haver recordação delas, como ocorre num profundo sono sem sonhos ou num desmaio. Mas as percepções que se tornaram totalmente confusas devem voltar a desenvolver-se nos animais, pelas razões que direi daqui a pouco, §12. Assim, é conveniente distinguir entre a *Percepção*, que é o estado interior da Mônada representando as coisas externas, e a *Apercepção*, que é a *Consciência*, ou o conhecimento reflexivo desse estado interior, o qual de modo nenhum é dada a todas as Almas, nem à mesma Alma sempre. E foi por falta desta distinção que os Cartesianos falharam, ao tomar por nada as percepções de que não há apercepção, tal como o povo toma por nada os corpos insensíveis^{lxxvi}. Foi também isso que fez crer aos mesmos Cartesianos que só os Espíritos são Mônadas, que não há Alma dos Animais e menos ainda outros *Princípios de Vida*. E como eles chocaram demasiado a opinião comum dos homens, ao recusar o sentimento aos animais, acomodaram-se, pelo contrário, em demasia aos preconceitos do vulgo, ao confundirem um *longo aturdimento*, que deriva de uma grande confusão de percepções, com uma morte no *sentido rigoroso*, em que toda a percepção cessaria; o que confirmou a opinião mal fundada da destruição de algumas

almas e o mau sentimento de alguns pretensos espíritos fortes^{lxxvii} que combateram a imortalidade da nossa.

5. Há nas percepções dos Animais uma ligação que possui alguma semelhança com a Razão^{lxxviii}; mas não se funda senão na memória *dos factos* ou efeitos, e de modo nenhum no conhecimento das *causas*. É assim que um cão foge do pau com que lhe bateram, porque a memória lhe representa a dor que tal pau lhe causou. E os homens, na medida em que são empíricos, quer dizer, em três quartas partes das suas acções, não agem senão como animais. Por exemplo, espera-se que amanhã se fará dia, porque sempre se experimentou assim: só um Astrónomo o prevê pela razão, e mesmo essa predição falhará, enfim, quando a causa do dia, que não é eterna, cessar. Mas o *verdadeiro Raciocínio* depende das verdades necessárias ou eternas, como o são as da Lógica, dos Números, da Geometria, [601] que produzem a conexão indubitável das ideias e as consequências infalíveis^{lxxix}. Os entes animados, em que não se observam tais consequências, chamam-se Animais^{lxxx}; mas os que conhecem estas verdades necessárias são propriamente aqueles que se chamam *Animais Racionais* e as suas almas chamam-se *Espíritos*. Estas Almas são capazes de produzir Actos reflexivos e de considerar aquilo que se chama Eu, Substância, Alma, Espírito, numa palavra, as coisas e as verdades imateriais. E é isso que nos torna capazes das Ciências ou dos conhecimentos demonstrativos.

6. As investigações dos Modernos ensinaram-nos, e a razão aprova-o, que os viventes cujos órgãos conhecemos, quer dizer, as plantas e os Animais, não provêm de uma putrefacção ou de um Caos, como os antigos acreditavam, mais de germes *pré-formados* e, por conseguinte, da Transformação de viventes pré-existentes. Há pequenos animais nos germes dos grandes, que, por meio da concepção, assumem um novo revestimento, que fazem seu, e que lhes concede o meio de se alimentarem e de

crecerem, para passarem a um teatro mais vasto e produzirem a propagação do grande animal. É verdade que as Almas dos Animais espermáticos humanos de modo nenhum são racionais e não se convertem em tal senão quando a concepção destina esses animais à natureza humana^{lxxxix}. E, tal como os animais em geral não nascem totalmente na concepção ou *Geração*, assim também não perecem totalmente naquilo a que chamamos *Morte*; pois é conforme à razão^{lxxxii} que aquilo que não começa naturalmente também não termine na ordem da natureza. Assim, largando a sua máscara ou os seus andrajos, eles limitam-se a regressar a um Teatro mais subtil, onde podem, no entanto, ser tão sensíveis e bem regulados como no maior. E aquilo que acaba de se dizer dos grandes animais ocorre também na geração e na morte dos próprios animais espermáticos, quer dizer, eles são as aumentações de outros espermáticos mais pequenos, em comparação com os quais podem passar por grandes; pois tudo vai até ao infinito na natureza. Assim, não somente as Almas mas também os animais são inengendráveis e imperecíveis: eles não são senão desenvolvidos, envolvidos^{lxxxiii}, revestidos, despojados, transformados; as almas não abandonam nunca todo o seu corpo e de modo nenhum passam de um corpo para um outro que seja completamente novo para elas. Não há, pois, qualquer *Metempsychose*, mas há *Metamorfose*. Os animais mudam, assumem e perdem apenas partes: coisa que acontece pouco [602] a pouco e por pequenas parcelas insensíveis, mas de modo contínuo, na Nutrição; e, de repente, de forma notável mas rara, na concepção ou na morte, que os fazem adquirir ou perder muito de uma vez.

7. Até agora falámos como simples Físicos^{lxxxiv}; agora é necessário que nos elevemos à *Metafísica*, servindo-nos do *Grande Princípio*, pouco usado comumente, que declara que *nada se faz sem razão suficiente*, quer dizer, que nada acontece sem que seja possível, para quem conheça suficientemente as coisas, dar uma Razão que seja suficiente para determinar porque é que é assim e não de outro modo^{lxxxv}. Posto este

princípio, a primeira pergunta que se tem o direito de fazer será: *Porque é que há qualquer coisa e não nada?* Pois o nada é mais simples e mais fácil do que qualquer coisa^{lxxxvi}. Além disso, a supor que devem existir coisas, é preciso que se possa dar razão de *porque é que elas devem existir assim* e não de outra forma.

8. Ora, esta razão suficiente da Existência do Universo não poderia encontrar-se na sequência das coisas contingentes, quer dizer, dos corpos e das suas representações nas Almas: pois, visto que a Matéria é em si mesma indiferente ao movimento e ao repouso, e a um movimento determinado ou a um outro, não se poderia encontrar nela a Razão do Movimento e menos ainda de um certo Movimento. E, ainda que o presente movimento, que há na Matéria, advenha do precedente, e este ainda de um precedente, nem por isso se avançou, mesmo que se vá tão longe quanto se quiser, pois subsiste sempre a mesma questão. É, assim, necessário que a Razão suficiente, que já não carece de nenhuma outra Razão, esteja fora desta sequência das coisas contingentes e se encontre numa substância, que seja a causa delas ou que seja um Ser necessário, tendo em si a razão da sua existência. De outra forma, não haveria ainda uma razão suficiente onde se pudesse terminar. E a esta razão última das coisas chama-se *Deus*^{lxxxvii}.

9. Esta substância simples primitiva deve incluir eminentemente as perfeições contidas nas substâncias derivativas que são efeitos dela. Assim, ela possuirá o poder, o conhecimento e a vontade perfeitos, isto é, possuirá uma onnipotência, uma omnisciência e uma bondade soberana. E, como a *justiça*, considerada de modo muito geral, não é senão a bondade conforme à sabedoria, é necessário que haja também uma justiça soberana em Deus. A Razão que fez as [603] coisas existirem por ele faz ainda que dele dependam ao existirem e ao agirem: e elas recebem continuamente dele aquilo que lhes faz terem alguma perfeição; mas aquilo que lhes resta de imperfeição vem da limitação essencial e original da criatura^{lxxxviii}.

10. Decorre da Perfeição Suprema de Deus que, ao produzir o Universo, tenha escolhido o melhor Plano possível, onde haja a maior variedade com a maior ordem: o terreno, o lugar, o tempo, mais bem administrados: o máximo de efeito produzido pelas vias mais simples; o máximo de poder, o máximo de conhecimento, o máximo de felicidade e de bondade nas criaturas que o Universo podia admitir^{lxxxix}. Pois, dado que no intelecto de Deus todos os Possíveis pretendem existir na proporção das suas perfeições, o resultado de todas essas pretensões deve ser o Mundo Actual mais perfeito que for possível^{xc}. E sem isso não seria possível dar razão de por que é que as coisas tenham seguido este curso em vez de outro^{xcj}.

11. A Sabedoria Suprema de Deus fê-lo escolher sobretudo as *leis do Movimento* mais ajustadas e as mais convenientes às razões abstractas ou metafísicas. No movimento conserva-se a mesma quantidade de força total e absoluta, ou de acção; a mesma quantidade de força respectiva, ou de reacção; enfim, a mesma quantidade de força directiva. Além disso, a acção é sempre igual à reacção, e o efeito total é sempre equivalente à sua causa plena. E é surpreendente que pela mera consideração das *causas eficientes* ou da matéria não se pudesse dar razão destas leis do movimento descobertas no nosso tempo, uma parte das quais foi descoberta por mim. Pois eu descobri que é necessário recorrer às *causas finais* e que estas leis de modo nenhum dependem do *princípio da necessidade*, como as verdades Lógicas, Aritméticas e Geométricas, mas do *princípio de conveniência*^{xcii}, quer dizer, da escolha da sabedoria. E esta é uma das mais eficazes e mais sensíveis provas da existência de Deus para quem pode aprofundar estas coisas.

12. Decorre ainda da Perfeição do Autor Supremo não apenas que a ordem de todo o universo é a mais perfeita possível, mas também que cada espelho vivo representando o universo de acordo com o seu ponto de vista – isto é, cada *Mónada*, cada centro

substancial – deve ter as suas percepções e as suas apetições o mais bem reguladas que é com-[604]patível com tudo o resto. De onde se segue ainda que as *Almas*, quer dizer, as Mónadas mais dominantes, ou melhor, os próprios Animais, não podem deixar de despertar do estado de torpor em que a morte, ou qualquer outro acidente, os pode pôr^{xciii}.

13. Pois tudo nas coisas está, de uma vez por todas, regulado com tanta ordem e correspondência quanta é possível, pois a suprema Sabedoria e Bondade não pode agir senão com perfeita harmonia: o presente está grávido do futuro, o futuro poder-se-ia ler no passado, o distante está expresso no próximo. Poder-se-ia conhecer a beleza do universo em cada alma se se pudessem desdobrar todas as suas pregas, que não se desenvolvem sensivelmente senão com o tempo^{xciv}. Mas, como cada percepção distinta da Alma compreende uma infinidade de percepções confusas, que abrangem todo o universo, a própria Alma não conhece as coisas de que possui percepção a não ser na medida em que delas possua percepções distintas e realçadas^{xcv}; e ela possui perfeição na medida das suas percepções distintas. Cada alma conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente; tal como, ao passear à beira mar e ao ouvir o grande ruído que ele produz, ouço os ruídos particulares de cada vaga, de que o ruído total é composto, mas sem os discernir; [assim também] as nossas percepções confusas são o resultado das impressões que todo o universo produz em nós. Acontece a mesma coisa com cada Mónada. Só Deus possui um conhecimento distinto de tudo, pois é a sua origem. Disse-se com razão que ele está como centro em toda a parte, mas a sua circunferência não está em parte alguma^{xcvi}, pois tudo lhe está imediatamente presente sem qualquer afastamento desse centro.

14. No que diz respeito à Alma racional ou *Espírito*, há qualquer mais que nas Mónadas ou mesmo nas simples Almas. O espírito não é somente um Espelho do universo das Criaturas, mas ainda uma imagem da Divindade. O Espírito não possui somente uma percepção das obras de Deus, antes é ele mesmo capaz de produzir algo que se lhes

assemelha, ainda que em miniatura. Pois, para não falar das maravilhas dos sonhos onde inventamos sem dificuldade (mas também involuntariamente) coisas em que seria necessário pensar muito tempo para as encontrar quando se está desperto, a nossa Alma é Architectónica também nas Acções voluntárias; e ainda ao descobrir as ciências mediante as quais Deus regulou as coisas (*pondere, mensura, numero*^{xcvii} etc.). [605] Ela imita no seu pelouro e no seu pequeno Mundo, onde lhe é permitido desempenhar-se, aquilo que Deus faz no grande^{xcviii}.

15. É por isso que todos os espíritos, quer homens quer superiores aos homens^{xcix}, enquanto entram, em virtude da Razão e das Verdades eternas, numa espécie de Sociedade com Deus, são membros da Cidade de Deus, isto é, do mais perfeito estado, constituído e governado pelo maior e melhor dos Monarcas, onde não há nenhum crime sem castigo, nenhuma boa acção sem recompensa proporcionada e, [há,] enfim, tanto de virtude e felicidade quanto é possível; e isto, não por um transtorno da natureza – como se aquilo que Deus prepara para as almas perturbasse as leis dos corpos –, mas pela própria ordem das coisas naturais, em virtude da harmonia desde sempre pré-estabelecida entre os Reinos da Natureza e da Graça, entre Deus como Architecto e Deus como Monarca^c, de tal forma que a própria natureza conduz à graça e que a graça aperfeiçoa a natureza, ao servir-se dela^{ci}.

16. Assim, ainda que a Razão não nos possa dar a conhecer o pormenor do grande futuro, reservado à revelação, podemos estar certos por essa mesma Razão de que as coisas estão feitas de uma forma que ultrapassa os nossos desejos. Visto que Deus é também a mais perfeita e a mais feliz, e por consequência, a mais amável das substâncias, e visto que o *verdadeiro puro Amor*^{cii} consiste no estado que faz fruir do prazer nas perfeições e na felicidade daquilo que se ama, este Amor deve dar-nos o maior prazer de que se possa ser capaz, quando Deus é o seu objecto.

17. E é fácil amá-lo como se deve, se nós o conhecermos como acabo de dizer. Pois, ainda que Deus não seja sensível aos nossos sentidos externos, não deixa de ser muito amável e de produzir um muito grande prazer. Vemos em que medida as honras dão prazer aos homens, conquanto de modo nenhum consistam em qualidades dos sentidos externos. Os Mártires e os Fanáticos (ainda que a afecção destes últimos seja desordenada) demonstram o poder do prazer do espírito. E, o que é mais, os próprios prazeres dos sentidos reduzem-se a prazeres intelectuais confusamente conhecidos. A Música encanta-nos, ainda que a sua beleza não consista senão na conveniência dos números e na contagem, de que não nos apercebemos e que a alma não deixa de fazer, das pancadas ou vibrações dos corpos sonantes, que se correspondem segundo certos intervalos. Os prazeres que a vista encontra nas proporções são da mesma natureza; e aqueles que os outros sentidos causam acabarão por equivaler a algo de semelhante, ainda que não o possamos explicar tão distintamente^{ciii}.

18. Pode mesmo dizer-se que até desde já o Amor de Deus nos faz fruir de um antegosto da felicidade futura. E ainda que ele seja desinteressado, constitui por si mesmo o nosso maior bem e interesse, mesmo que não o procurássemos aí e não considerássemos senão o prazer que provoca, sem ter em conta a utilidade que produz; pois ele dá-nos uma perfeita confiança na bondade do nosso Autor e Senhor, a qual [confiança] produz uma verdadeira tranquilidade de espírito, não como nos Estóicos, resolvidos a uma paciência pela força, mas por um contentamento presente, que nos assegura até uma felicidade futura. E para além do prazer presente, nada poderia ser mais útil para o futuro, pois o amor de Deus preenche ainda as nossas esperanças e conduz-nos pelo caminho da suprema felicidade, pois que, em virtude da perfeita ordem estabelecida no universo, tudo está feito do melhor modo possível, tanto para o bem geral quanto também para o maior bem particular daqueles que disso estão persuadidos e se acham satisfeitos com o governo

divino; coisa que não poderia deixar de se verificar no caso daqueles que sabem amar a origem de todo o bem^{civ}. É verdade que a suprema felicidade (qualquer que seja a *visão beatífica*^{cv} ou conhecimento de Deus de que se faz acompanhar) não poderia nunca ser plena, porque Deus, sendo infinito, não poderia ser inteiramente conhecido. Assim, a nossa felicidade não consistirá nunca, e não deve de modo nenhum consistir, numa fruição plena, onde nada mais haveria a desejar e que tornaria o nosso espírito entorpecido^{cvi}, mas num progresso perpétuo para novos prazeres e novas perfeições^{cvi}.

NOTAS

“NOVO SISTEMA DA NATUREZA E DA COMUNICAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS, BEM COMO DA UNIÃO QUE HÁ ENTRE A ALMA E O CORPO”

ⁱ Leibniz comunicara de facto este sistema a Arnauld: há uma extensa carta (de 1687, cfr. G II, 111-128) em que o *Système Nouveau* está já praticamente exposto, com referências aos mesmos autores e com o mesmo tipo de argumentação.

ⁱⁱ A história das atribuladas relações entre Leibniz e Arnauld pode resumir-se, em traços largos, do seguinte modo. Em 11 de Fevereiro de 1686, Leibniz escreve ao Conde Ernst von Hessen-Rheinfels pedindo-lhe para enviar a Arnauld um resumo (na verdade, um conjunto lacónico de 37 teses) do *Discours de Metaphysique*: "Je supplie donc V. A. S. de luy faire envoyer ce sommaire et de le faire prier de le considerer un peu et de dire son sentiment, car comme il excelle egalement dans la Theologie et dans la philosophie, dans la lecture et dans la meditation, je ne trouve personne qui soit plus propre que luy d'en juger" (G II, 11). A resposta de Arnauld ao Conde, em carta de 13 de Março do mesmo ano, não foi propriamente entusiástica: "je trouve dans ces pensées tant de choses qui m'effrayent, et que presque tous les hommes, si je ne me trompe, trouveront si choquantes, que je ne vois pas de quelle utilité pourroit estre un escrit qui apparemment sera rejeté de tout le monde". E, mais adiante: "Ne vaudroit il pas mieux qu'il laissast là ces speculations metaphisiques qui ne peuvent estre d'aucune utilité ny à luy ny aux autres (...)?" (G II, 15 e 16). A tese que mais escandalizou Arnauld foi a nº 13, que começa do seguinte modo: "Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera à jamais" (G II, 12). O Conde entrega a carta a Leibniz e recebe uma resposta de Leibniz (em 12 de Abril), bastante agastado. O texto é longo, mas vale a pena transcrevê-lo: "J'ay receu le jugement de M. Arnaud, et je trouve apropos de le desabuser, si je puis, par le papier cy joint en forme de lettre à V. A. S.; mais j'avoue que j'ay eu beaucoup de peine de supprimer l'envie que j'avois tantost de rire, tantost de témoigner de la compassion, voyant que ce bon homme paroist en effect avoir perdu une partie de ses lumieres et ne se peut empecher d'outrer toutes choses, comme font les melancoliques, à qui tout ce qu'ils voyent ou songent paroist noir. J'ay gardé beaucoup de moderation à son egard, mais je n'ay pas laissé de lui faire connoistre doucement qu'il a tort. S'il a la bonté de me retirer des erreurs qu'il m'attribue et qu'il croit voir dans mes escrits, je souhaiterois, qu'il supprimast les reflexions personnelles et les expressions dures que j'ay dissimulées par le respect que j'ay pour V. A. S. et par la consideration que j'ay eu pour le merite du bon homme (...). ... M. Arnaud est un Theologien fameux, que les meditations des choses divines devroient avoir rendu doux et charitable; cependant ce qui vient de luy paroist souvent fier et farouche et plein de dureté. Je ne m'étonne pas maintenant, s'il s'est brouillé si aisement avec le P. Malebranche et autres qui estoient fort de ses amis (...). Il faut cependant qu'on se garde bien d'irriter son humeur bilieuse (...). Je croy qu'il a receu mon papier, quand il estoist en mauvaise humeur, et que se trouvant importuné par là, il s'en a voulu vanger par une reponse rebutante. Je sçay que si V. A. S.

avoit le loisir de considerer l'objection qu'il me fait, Elle ne pourroit s'empecher de rire, en voyant le peut de sujet qu'il y a de faire des exclamations si tragiques, à peu près comme on riroit en ecoutant un orateur qui diroit a tout moment: *O coelum, o terra, o maria Neptuni!* Je suis hereux s'il n'y a rien de plus chocquant ou de plus difficile dans mes pensées que ce qu'il objecte". E mais adiante: "il est donc dangereux de se commettre avec ces gens là" (G II, 22-24). Parece claro que Arnauld não esperava que o Conde comunicasse a sua carta a Leibniz. Em 13 de Maio, Arnauld escreve a Leibniz em termos conciliadores: "J'ay cru que je devois m'adresser à vous mesmes pour vous demander pardon du sujet que je vous ay donné d'estre fâsché contre moy en me servant de termes trop durs pour marquer ce que je pensois d'un de vos sentimens. Mais je vous proteste devant Dieu, que la faute que j'ay pu faire en cela n'a point esté par aucune prevention contre vous (...); ni que je me sois trouvé de mauvaise humeur quand j'ay écrit la lettre qui vous à blessé, rien n'estant plus esloigné de mon caractere que le chagrin qui plaist à quelques personnes de m'attribuer (...). Je vous supplie, Monsieur, de ne croire rien de moy de tout cela, mais d'estre persuadé, que ce qui a pu estre cause de mon indiscretion est uniquement, qu'estant accoutumé à écrire sans façon a Son Altesse, parce qu'elle est si bonne qu'elle excuse aisement toutes mes fautes, je m'estois imaginé que je luy pouvois dire franchement ce que je n'avois pu approuver dans quelqu'une de vos pensées, parce que j'estois bien assuré, que cela ne courreroit pas le monde" (G II, 25-26). A polémica estava, no entanto, aberta e deu origem a uma correspondência entre Leibniz e Arnauld de extraordinária importância (cfr. G II, 25-138), fundamental tanto para a interpretação do *Discurso de Metafísica* como para a do *Novo Sistema da Natureza*.

Tal como Leibniz diz, Arnauld parece, de facto, ter-se retractado: "J'ay bien gagné à vous rendre justice, n'y aiant rien de plus honnete et de plus obligeant que la maniere dont vous avez reçu mes excuses. Il ne m'en falloit pas tant pour me faire resoudre à vous avouer de bonne foy, que je suis satisfait de la maniere dont vous expliquez ce qui m'avoit choqué d'abord, touchant la notion de la nature individuelle" (G II, 63-64; apesar da confissão de boa fé de Arnauld, há todavia alguns comentadores que julgam que a concessão de Arnauld não foi totalmente sincera: cfr., SLEIGH, R. C., *Leibniz and Arnauld. A Commentary on their Correspondence*, New Haven-London, 1990, pp. 40-43). Leibniz não deixará de o recordar com alguma frequência. Veja-se, por exemplo: "Feu Monsieur Arnaud et moy nous estions en dispute sur quelques points de cette nature. Il avoit regetté bien loin una certaine opinion que j'avois; mais la raison que je luy alleguay le frappa tellement, comme il m'avoua luy même dans sa replique, qu'il changea de sentiment là dessus, comme ses lettres le temoignent" (*Carta a Burnett*, G III, 205).

Consultar-se-ão com proveito as seguintes edições da correspondência de Leibniz com Arnauld: Le ROY, G. (ed.), *Leibniz, Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1957 e RODIS-LEWIS, G. (ed.), *Lettres de Leibniz à Arnauld, d'après un manuscrit inédit*, Paris, PUF, 1950.

ⁱⁱⁱ Sobre a conexão (e a noção de conexão que aqui está em causa) entre os estudos de Dinâmica, Biologia e Metafísica no pensamento de Leibniz, veja-se o que se diz na Introdução, 1.

Os ensaios de Dinâmica a que Leibniz aqui se refere são certamente os publicados em *Acta Eruditorum*, em Abril de 1695 (dois meses antes, portanto, da publicação do *Système Nouveau*), sob o título *Specimen Dynamicum* (GM, VI, 234-254). O texto editado por Gerhardt contém duas partes, mas apenas a primeira foi publicada por Leibniz; a segunda permaneceu inédita. Todavia, Leibniz dedicou-se ao estudo da Dinâmica desde bastante tempo antes. Em 1669, Leibniz escreve a *Confessio Naturae contra atheistas* (G

IV, 105-110), onde se esboça uma crítica ao atomismo, sem o abandonar, e onde tenta uma conciliação entre Descartes e Aristóteles. Todavia, os primeiros textos dedicados especialmente à Física são a *Theoria motus concreti* (G IV, 181-219) e a *Theoria motus abstracti* (G IV, 228-232), de 1670. Nestes textos, Leibniz pretende oferecer uma explicação das leis da natureza recorrendo unicamente ao movimento e à velocidade, sem introduzir as noções de massa e de força. Como se sabe, Leibniz mudou mais tarde de opinião.

Em Maio de 1690 anuncia a publicação de um estudo, resultado de investigações anteriores, que todavia não publicou (o texto foi editado por Gerhardt, GM VI, 281-514). O *Specimen Dynamicum* é um sumário desse texto bastante mais extenso. As diferenças entre o *Specimen Dynamicum* e os textos anteriormente referidos são notáveis. Leibniz prova que não é possível explicar os fenómenos da natureza sem recorrer às noções de inércia e de força (na linguagem da época). Aliás, já no *Discours de Metaphysique* Leibniz tinha afirmado que não é possível explicar os fenómenos da natureza recorrendo apenas à extensão e ao movimento, como Descartes pretendia, mas que se tornava necessário ter em conta também as noções acima indicadas (cfr. os §§ 17-21, G IV, 442-447).

Sem querer entrar na análise das questões que aqui estão em causa (cfr., para esse fim, as sumárias indicações bibliográficas no fim desta nota), importa, no entanto, chamar a atenção para a "conexão" *concreta* entre estes estudos de dinâmica e a análise metafísica que Leibniz expõe no *Systeme Nouveau* (e que se manterá nas versões posteriores do pensamento de Leibniz). A necessária introdução, nas leis da natureza, da noção de *força* requer uma fundamentação metafísica na própria constituição dos corpos. Tal fundamentação deve dar conta da *irreducibilidade* do fenómeno *força* e, neste sentido, da existência nos corpos de algo mais do que a mera extensão. Ora os corpos e as suas leis são a expressão fenoménica das verdadeiras substâncias e da sua actividade e, assim sendo, deve haver na constituição das próprias substâncias simples algo que dê conta de uma actividade original e real. É essa actividade que tem *por fenómeno* a força (prescinde-se dos vários tipos de força detectados por Leibniz; em qualquer dos casos, a cada tipo de força corresponderá, na substância simples, uma determinação da sua natureza). Tal actividade é a própria substância simples, enquanto é uma síntese activa de representar e que compreende um momento de *tensão* para novos fenómenos. A Mónada é *actividade* não só porque representa mas porque, por si mesma, *tende* para novas representações. O fundamento do fenómeno físico da força é, portanto, o momento activo da Mónada (e dado que a Mónada possui também um momento de limitação da sua actividade original haverá também, como há, um momento de passividade na força, a que corresponderá o que se chama inércia). Há, pois, uma correspondência entre as leis da física e as leis da constituição da substância: as primeiras *exprimem*, ao seu nível, as segundas, na "lógica" do sistema de correspondências estabelecido por Leibniz. Leibniz será até levado a tentar "provar", a partir das leis da natureza, a hipótese da harmonia pré-estabelecida, mostrando como, num sistema isolado, as modificações ocorridas num fenómeno físico deverão ter uma exacta correspondência noutras partes desse mesmo sistema, de tal forma que todo o sistema se encontra em harmonia. Veja-se, por exemplo, *Monadologia*, G VI, 620-621: "Des Cartes a reconnu, que les Ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a tousjours la même quantité de force dans la matiere. Cependant il a crû, que l'ame pouvoit changer la direction des corps. Mais c'est par ce qu'on n'a point sù de son temps la loy de la nature, qui porte encor la conservation de la même direction totale dans la matiere. S'il l'avoit remarquée, il seroit tombé dans mon Systeme de l'Harmonie préétablie". Para uma exposição sumária deste enigmático

texto, para quem não está familiarizado com a história das ideias científicas, cfr. POINCARÉ, H., Note sur les principes de la Mécanique dans Descartes et dans Leibniz, in BOUTROUX, E. (ed.), *Leibnitz. La Monadologie*, Paris, Delagrave, 1978, pg. 225-231. Sobre os problemas aqui em causa, cfr., por exemplo, AGASSI, J., Leibniz's Place in the History of Physics, *Journal of the History of Ideas*, 30 (1969), p. 331-344; ALLEN, D., From Vis viva to Primary Force in Matter, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 13 (1984), p. 55-61; BERNSTEIN, H., Passivity and Inertia in Leibniz's Dynamics, *Studia Leibnitiana*, 13 (1981), p. 97-113; COSTABEL, P., *Leibniz et la Dynamique en 1692. Textes et commentaires*, Paris, Vrin, 1981; DUCHESNEAU, F., *Dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 2000; FICHANT, M., La «réforme» leibnizienne de la dynamique d'après des textes inédits, *Studia Leibnitiana Supplementa* 13 (1974), p. 195-214; IDEM, Les concepts fondamentaux de la mécanique selon Leibniz en 1676, *Studia Leibnitiana Supplementa* 17 (1978), p. 219-232; GALE, G., The Physical Theory of Leibniz, *Studia Leibnitiana* 2 (1970), p. 114-127; IDEM, Leibniz's Force: Where Physics and Metaphysics Collide, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 13 (1984), p. 62-70; GARBER, D., Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years, in OKRUHLIK, O., BROWN, J. (ed.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht, Reidel, 1985, p. 27-130; GUEROULT, M., *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967; HARTZ, G., Leibniz on Why Descartes' Metaphysics of Body is Necessarily False, in RESCHER, N. (ed.), *Leibnizian Inquiries*, Lanham, U.P. of America, 1989, p. 23-36; ILLIS, C., Leibniz's Concept of Force: Physics and Metaphysics, *Studia Leibnitiana Supplementa* 13 (1974), p. 143-149; PAPINEAU, D., The vis viva controversy, in WOOLHOUSE, E. (ed.), *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*, Oxford, Oxford U. P., 1981, p. 139-156; RENEAU, A., The a priori method and the actio concept revised. Dynamics and Metaphysics in an unpublished controversy between Leibniz and Denis Papin, *Studia Leibnitiana*, 21 (1989), p. 42-68; RESCHER, N., *Leibniz's Metaphysics of Nature*, Dordrecht, Reidel, 1981; ROBINET, A., Dynamique et fondements métaphysiques, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 13 (1984), p. 1-25.

^{iv} A formação matemática de Leibniz data sobretudo do chamado período de Paris (1672-1676). As preocupações de natureza filosófica parecem ter começado bem mais cedo, "car j'ay commencé bien jeune à mediter; et je n'avois pas encor 15 ans quand je me promenois des journées entieres dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Democrite" (*Carta a Burnett*, G III, 205). Leibniz repete o mesmo episódio numa carta a Remond (G III, 606). É possível, no entanto, que a sua memória o tenha atraído, e que estes passeios filosóficos pelo bosque de Rosental tenham ocorrido um pouco mais tarde, a aceitar a demonstração de KabitZ (no apêndice a FISCHER, K., *G. W. Leibniz: Leben, Werke, und Lehre*, Heidelberg, Winter, 1920, p. 715). Sobre a formação do pensamento do jovem Leibniz, cfr., por exemplo, HANNÉQUIN, A., La première philosophie de Leibniz, *Études d'Histoire des Sciences*, Paris, Alcan, 1908; KABITZ, W., *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg, Winter, 1909; reimp., Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1974; MOLL, K., *Der junge Leibniz*, 3 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979, 1982, 1996; MERCER, C./ SLEIGH, R.C., The early period to the *Discourse on Metaphysics*, in JOLLEY, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge U.P., 1995, pag. 67-123; BROWN, S. (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1999; MERCER, C., *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge, Cambridge U. P., 2002. Veja-se ainda, mais concretamente sobre o período de Paris, DAVILLÉ, L., Le séjour de Leibniz à Paris (1672-1676), *Archives für*

Geschichte der Philosophie, XXV, 3-4, 1919, pag. 142-149; XXVI, 1-2/3-4, 1920, pag. 67-78 e 165-173, respectivamente; XXVII, 1-2/3-4, 1922, pag. 14-40 e 136-141, respectivamente; XXVIII, 1-2, 1923, pag. 50-61; HOFMANN, J., *Leibniz in Paris (1672-1676)*. His Growth to Mathematical Maturity, Cambridge, Cambridge U.P., 1974; *Leibniz à Paris, Studia Leibnitiana Sup.*, XVII-XVIII, 1978 (vol. XVII sobre os estudos científicos, vol. XVIII sobre os filosóficos). Sobre a biografia de Leibniz, cfr., por exemplo, AINTON, E. J., *Leibniz: A Biography*, Bristol-Boston, A. Hilger, 1985.

^v O conjunto de problemas que se compreendem no empreendimento leibniziano de tentar "estabelecer algo de sólido mediante claras demonstrações" é extremamente complexo e vasto: acompanha todo o percurso intelectual de Leibniz, e em aspectos fundamentais, abarcando o projecto de constituição da Característica, da Língua e da Ciência universais, de um novo método de análise e de síntese, da *Ars inveniendi*, do cálculo de probabilidades e de verosimilhança das verdades, dos métodos de prova, etc. Não é, por isso, possível fazer aqui senão um resumo ou sumário das principais conclusões a que Leibniz chegou, resumo e sumário que padecem, portanto, do grave defeito de omitirem as muitas análises que, em rigor, seriam necessárias. Acresce ainda que, apesar do pensamento de Leibniz a este propósito distinguir entre o que seria necessário estabelecer *de iure* e o que é possível para nós *de facto*, nem sempre a exposição leibniziana é clara quanto a esta distinção, ainda que ela seja fundamental. Faz também parte da estratégia de Leibniz apresentar, por vezes, a necessidade (de direito) de demonstrações rigorosas como se a simples apresentação dessa necessidade correspondesse já à sua execução efectiva, e por isso os textos de Leibniz a este propósito devem sempre ser *classificados quanto ao seu estatuto* (isto é, a que ponto de vista corresponde cada texto, se ao do requerido *de iure* se ao que é possível *de facto*), tendo em conta que esta diferença de estatuto não impede, de maneira nenhuma, a validade dos dois tipos de texto. Na verdade, o facto de, por exemplo, estarmos impossibilitados de alcançar uma sólida demonstração de uma qualquer proposição e de, assim, sermos obrigados a substituí-la por um procedimento "provisório", não nega, *a priori*, a possibilidade de determinar os requisitos mediante os quais seria possível estabelecer solidamente a prova dessa proposição. De tal modo que Leibniz pode, consoante os casos, expor um ou outro procedimento, que serão certamente muito diferentes quanto ao estatuto e quanto à forma, mas que podem coexistir. Resta ainda dizer, antes de ex-pôr sumariamente as conclusões leibnizianas, que a diferença entre *de iure* e *de facto* quanto à possibilidade de sólidas demonstrações depende essencialmente, uma vez mais, de análises que não é possível reproduzir neste espaço, pois deriva do *próprio diagnóstico da situação da nossa compreensão das coisas*, diagnóstico que implica praticamente todo o "sistema" de Leibniz.

A necessidade de ter de "haver forma de estabelecer algo de sólido mediante claras demonstrações" depende, antes de mais, do reconhecimento da sua ausência, como é óbvio. O primeiro aspecto a indicar a este propósito é que esta ausência não diz somente respeito à Filosofia, ainda que também a compreenda. A Filosofia permanece no estado em que Aristóteles a "definiu": como ciência procurada, o que é outro modo de dizer que a Filosofia corresponde a um requisito ideal e constitutivo da nossa relação com as coisas que não encontrou ainda realização. Sobre este aspecto, veja-se o que Leibniz afirma em *De Primae Philosophiae Emmendatione et de Notione Substantiae* (G IV, 468; prescinde-se aqui naturalmente da demonstração da necessidade ideal e constitutiva da Filosofia). Todavia, a *ausência* de demonstrações claras abarca a totalidade do que dizemos *saber já* e do que dizemos *poder saber* e é, deste ponto de vista, universal: corresponde à situação do género humano relativamente às ciências. Leibniz resume tal situação (e a sua eventual

resolução) num texto bem conhecido (que, como se verá, está escrito no estatuto do que é possível *de facto para nós*), cujo começo merece ser citado: "Le genre humain considéré par rapport aux sciences qui servent à nostre bonheur, me paroist semblable à une troupe des gens, qui marchent en confusion dans les tenebres, sans avoir ny chef, ny ordre, ny mot, ny autres marques pour regler sa marche, et pour se reconnoistre. Au lieu de nous tenir par la main pour nous entreguider et pour asseurer nostre chemin, nous courons au hazard et de travers et nous heurtons mêmes les uns contre les autres (...). Ce qui fait que nous n'avancions gueres, ou que nous ne sçavons pas où nous en sommes. Nous allons mêmes nous enfoncer dans le marais et sables mouvans des doutes sans fin, où il n'y a rien de solide ny de ferme, ou bien nous nous entraînons dans les principes des erreurs fort dangereuses. *Talibus in tenebris vitae tantisque periculis*, il n'appartient à aucun mortel d'allumer un flambeau capable de chasser cette obscurité; les sectes et les chefs de secte ne servent qu'à nous seduire comme les fausses lueurs des feux follets, et il est reservé au soleil de nos ames de nous éclairir entierement, mais dans une autre vie. Cependant ce que nous pouvons faire icy, c'est de marcher de concert et avec ordre, de partager les routes, de faire reconnoistre les chemins et de les raccommoier; enfin d'aller lentement, mais d'un pas seur et ferme, le long de ce ruisseau d'eau vive et pure des connoissances simples et claires, qui prend sa source parmy nous, qui nous peut servir de soulagement dans cette marche penible, et de fil dans ce labyrinthe de ces campagnes vastes couvertes, qui se grossit peu à peu, et fait augmenter nos connoissances, et qui nous mene enfin quoyque par des detours à une plaine delicieuse des plus importantes verités de pratique qui servent à contenter l'esprit, et à conserver la santé du corps, autant qu'on le peut faire par la raison" (sem título, G VII, 157). O texto não é nada claro, porque não parece que a nossa situação se reconheça imediatamente como vagueando confusamente nas trevas, caindo em areias movediças, arrastando-se penosamente perdida num labirinto, etc. Seria necessário analisar se é assim e, se o for, *porque razão* não nos reconhecemos como tal.

Assumindo, todavia, que a situação é como Leibniz a descreve (o que é assumir "bastante") pode dizer-se, de modo geral, que a estratégia leibniziana pode assumir várias formas: uma mais débil e outra mais radical.

A estratégia mais débil (que parece corresponder a "ce que nous pouvons faire icy"), corresponde a um *reconhecimento da situação menos grave* (e também bastante mais simplista), a que Leibniz alude com frequência, por exemplo, com a expressão "nous sommes pauvres au milieu de l'abondance" (*Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer pour finir les disputes et pour faire en peu de temps des grands progrès*, G VII, 178). A situação poderia então ser descrita do seguinte modo: "on peut partager les verités utiles en deux sortes, sçavoir en celles qui sont déjà connues aux hommes de nostre temps, et au moins de nostre Europe, et à celles qui restent encor à connoistre" (*ibidem*). O que se passa quanto às verdades já conhecidas é, todavia, uma enorme confusão: não sabemos que coisas que sabemos, de tal modo que "je suis obligé quelques fois de comparer nos connoissances à une grande boutique ou magasin ou comptoir sans ordre et sans inventaire; car nous ne sçavons pas nous même ce que nous possedons déjà et ne pouvons pas nous en servir au besoin" (*ibidem*). Veja-se também a mesma ideia, noutro texto: "Mihi si dicendum quod res est statum humanae cognitionis consideranti in mentem venit imago exercitus, in fugam conjecti, vel praedae causa per agros palantis, à quo nulla signa nulli ordines servantur; vel, ut aptiori similitudine utar; eruditionis hodiernae apparatus, videtur comparari posse tabernae amplissimae, omnigena mercium varietate instructae, sed plane eversae et perturbatae, omnibus inter se confusis, nullis accedentibus numeris literisve indicibus, nullo inventario, nullis rationum libris, unde lux aliqua hauriri possit" (C, 214).

A resolução desta situação passaria por uma tarefa de inventário "do que se sabe", o que implicaria um esforço de constituição de uma enciclopédia completa, de Academias de Ciências (em que Leibniz se viu comprometido), de listas de definições e de "verdades", etc. Quanto às verdades por conhecer, para além de ter de se descobrir um modo de descobrir verdades (em que Leibniz se empenhou com sucesso duvidoso), seria necessário também determinar, pelo menos, o que se deveria ainda saber (não em geral, o que seria provavelmente impossível, mas pelo menos para podermos saber aquilo que nos convém saber; de aí as restrições leibnizianas relativas às ciências "qui servent à nostre bonheur" e às "verités de pratique qui servent à contenter l'esprit, et à conserver la santé du corps"). Dado que nem sempre é possível alcançar tais verdades, contentar-nos-íamos com a determinação dos "espaços em branco no nosso saber" (a ser possível, o que também não se analisará) e com o método dos *Establissemens*: "j'appelle Etablissement lorsqu'on determine et acheve au moins certains points, et met certaines theses hors de dispute, pour gagner terrain et pour avoir des fondemens, sur lesquels on puisse battre" (*Carta a Burnett*, G III, 192; deixa-se de lado a análise da possibilidade de tal método para alcançar a *verdade* e a *certeza*). Isto seria "ce que nous pouvons faire icy": marcher de concert et avec ordre, (...) partager les routes, (...) faire reconnoître les chemins et (...) les raccommorder; enfin (...) aller lentement, mais d'un pas seur et ferme".

Esta tarefa corresponde, como se disse, a um reconhecimento débil e simplista da nossa situação, pela simples razão de se pressupor que há verdades de que, de facto, se possui *saber*, que são conhecidas com certeza (isto é, que *há já* verdades). Ora isso não é nada claro. A questão que se coloca (e que dará origem ao modelo *de iure* de estabelecimento de demonstrações) é a seguinte: em que condições se pode dizer que se *provou* uma proposição? Em que condições se está *certamente* perante uma *verdade*? Esta pergunta implica considerar vários aspectos, que ocuparam Leibniz desde muito cedo.

Deixando de lado a questão de saber até que ponto as preocupações de Leibniz a este propósito têm origem nas análises de Pascal, pode ser útil, no entanto, ver como este descreve o problema em *De l'esprit géométrique* (Leibniz refere-se a este texto de Pascal num opúsculo intitulado *Project et Essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer dans l'art d'inventer*, que Couturat data, o mais tardar, de 1686; cfr. C, 175, nota 1, e 181). Depois de dizer que é na Geometria que se encontram as provas mais "perfeitas" e completas, Pascal escreve: "Cette véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales: l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des verités déjà connues; c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions". Depois de estabelecido desta forma o verdadeiro método, a conclusão de Pascal é óbvia: "Certainement cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible: car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir, en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières" (*De l'esprit géométrique*; PASCAL, *Oeuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 349).

É significativo, a este respeito, o comentário de Leibniz ao *De l'esprit géométrique*: "Je voudrais qu'il (Pascal) nous eust donné quelques marques pour connoître ce qui est trop douteux ou trop obscur" (*Project et Essais...*, C, 181). É significativo, porque Leibniz sabia bem que Descartes tinha já tentado determinar o carácter duvidoso de uma proposição pela *possibilidade subjectiva de duvidar*. Ou seja, ao exprimir o desejo de que Pascal indique "marcas" que permitam reconhecer o obscuro ou

duvidoso, Leibniz afirma indirectamente que são necessárias "marcas" *objectivas* – isto é, que pertençam à própria apresentação das coisas, e não a constrangimentos de natureza subjectiva – para determinar a natureza duvidosa de uma apresentação, o que implica, portanto, que a impossibilidade subjectiva de duvidar não é critério suficiente, pois é perfeitamente possível pensar que tal possibilidade não deriva da natureza não duvidosa das proposições, mas sim de condicionamentos subjectivos inexplícitos. Dito de outro modo: o facto de um sujeito não estar em condições de duvidar de uma proposição não prova que tal proposição seja evidente, pois essa impossibilidade pode ser devida a condicionamentos de natureza subjectiva e, assim, induzir o sujeito em erro, independentemente de ele se poder dar conta deles ou não (neste momento seria necessário expor as críticas de Leibniz aos critérios de evidência de Descartes e a análise leibniziana da noção de evidência). Esta necessidade aplica-se igualmente à própria geometria, pois também nela há demasiadas assunções de teses não provadas: "Le défaut le plus general, et dont Euclide même n'est pas exempt c'est, qu'on suppose des axiomes qu'on pourroit démontrer" (*idem*, 180; cfr. também 181-182). O que significa que, se se quiser encontrar um critério de verdade ou de evidência, tal critério deve ser *objectivo*, isto é, deve corresponder a uma apresentação das coisas que não permita *objectivamente* qualquer tipo de dúvida. Ora a necessidade de tal critério exige afirmar que é necessário *provar todas as coisas*, excepto as identidades perfeitas, em forma de $A=A$ (cfr. por exemplo, *Carta a J. Bernoulli*, GM, III, 321 e "Je voudrais qu'on ne bornât point nostre Analyse, qu'on donnât les definitions de tous les Termes, qui en sont capables, et qu'on démontrât ou donnât le moyen de démontrer tous les Axiomes qui ne sont point primitifs; sans distinguer l'opinion que les hommes en ont, et sans se soucier s'ils y donnent leur consentement ou non", *Nouveaux Essais...*, G V 67).

Torna-se, então, necessário encontrar aqueles *termos primitivos*, isto é, que não derivam nem pressupõem outros, absolutamente simples (indemonstráveis, portanto) e evidentes por si mesmos, a partir dos quais se constitui toda a evidência. O processo de redução à evidência terá, portanto, dois movimentos: o primeiro, analítico, mediante o qual se reconhecem os termos primitivos; o segundo, sintético, mediante o qual se constroem todas as proposições a partir dos termos primitivos. Ora nenhum destes processos é fácil ou imediato: "Ceux qui nous ont donnés des methodes, donnent sans doute des beaux preceptes, mais non pas le moyen de les observer. Il faut, disent-ils, comprendre toute chose clairement et distinctement, il faut proceder des choses simples aux composées; il faut diviser nos pensées etc. Mais cela ne sert pas beaucoup, si on ne nous dit rien davantage. Car lorsque la division de nos pensées n'est pas bien faite, elle brouille plus qu'elle n'éclaire. Il faut qu'un écuier tranchant sçache les jointures, sans cela il déchirera les viandes au lieu de les couper" (*Carta a Galloys*, G VII, 21-22). Quer dizer, tendo em conta a complexidade dos nossos conceitos, a análise corre o risco de se perder na enorme multiplicidade de determinações que se apresentam e o sujeito que analisa desorienta-se no meio dessa confusão. Para evitar essa confusão, o ideal seria substituir cada conceito primitivo por um carácter e criar um método de combinação dos caracteres de tal forma que a cada combinação de termos correspondesse a combinação respectiva dos conceitos. A isto corresponde o "desejo" leibniziano de constituir uma característica ou língua universal ou um "Alfabeto da razão humana": "... *Alphabetum cogitationum humanorum* est catalogus *notionum primitivarum*, seu earum quas nullis definitionibus clariores reddere possumus" (C, 435). A característica universal executar-se-ia tal como a matemática: trabalharíamos com termos, símbolos, que fariam a "vez das coisas", e, na posse de regras de relação dos termos (que haveria que determinar), bastaria calcular para chegar a conclusões verdadeiras: "L'unique moyen de redresser nos raisonnemens est de

les rendre aussi sensibles que le sont ceux des Mathematiciens, en sorte qu'on puisse trouver son erreur à vue d'oeil, et quand il y a des disputes entre les gens, on puisse dire seulement: contons, sans autre cerimonie, pour voir lequel à raison" (*Project et Essais...*, C, 176). Note-se, no entanto, que este "desejo" é já uma cedência ao que é "possível para nós", ao *de facto*, porque, ainda que idealmente se constitua no âmbito da certeza, inclui uma cegueira, porque não se está a ver "de que é que se fala": trabalha-se com caracteres porque não é para nós possível pensar e ver as coisas em que pensamos sem cair na confusão. Veja-se, a este respeito, o *Préface a la Science générale* (C, 153-157), onde se diz, por exemplo, "J'ose dire que cecy est le dernier effort de l'esprit humain, et quand le projet sera executé, il ne tiendra qu'aux hommes d'estre hereux puisqu'ils auront un instrument qui ne servira pas moins à exalter la raison, que le Telescope ne sert à perfectionner la veue" (157).

A situação é, todavia, ainda mais complexa, dada a dificuldade em encontrar os *termos verdadeiramente primitivos*. Leibniz preocupou-se longamente com este problema, sem, todavia, chegar a conseguir definir e determinar com certeza tais termos (sobre este assunto, os textos são muitos e bastante esclarecedores quanto às dificuldades em causa. Cfr., a modo de exemplo, e recorrendo somente aos textos publicados por Couturat, C, 50, 86, 240, 358, 513, 514).

A conclusão quanto à possibilidade de "estabelecer algo de sólido mediante claras demonstrações" é, então, fácil de extrair: bastante duvidosa, no melhor dos casos, tanto *de iure*, como *de facto*. Também por isso Leibniz afirmou tantas vezes que seria necessário e útil encontrar um método de classificação da *verosimilhança* das verdades, devido à incerteza de estabelecer a verdade de modo demonstrativo: "Or je ne say si l'establissement de l'art d'estimer les verisimilitudes ne seroit plus utile qu'une bonne partie de nos sciences demonstratives, et j'y ay pensé plus d'une fois" (*Nouveaux Essais...*, G V, 353. Cfr. também, no mesmo sentido, por exemplo G VII, 167).

Em resumo: a diferença de procedimentos quanto à possibilidade de estabelecer provas parece derivar da *própria análise dos fenómenos* em causa, isto é, ter origem "nas próprias coisas" e não numa qualquer estratégia pessoal de Leibniz. Para uma versão diferente da aqui apresentada, veja-se, por exemplo, RUTHERFORD, D., Demonstrations and reconciliation: the eclipse of the geometrical method in Leibniz's philosophy, in WOOLHOUSE, R. (ed.), *Leibniz's 'New System' (1695)*, pp.181-201 (o artigo é importante porque situa no *Nouveau Systeme* a passagem da exigência do método *de iure* para a execução do que é possível para nós). A bibliografia sobre o método de Leibniz é muito ampla, mas nem sempre tem em conta o *próprio método* de Leibniz, tal como ele o executou, contentando-se, muitas vezes, em analisar as suas teses sobre "como deveria ser o verdadeiro método". Cfr., por exemplo, LOEMKER, L., Leibniz's Conception of Philosophical Method, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 20 (1966), pg. 507-524; JOHNSON, A., Leibniz's Method and the Basis of his Metaphysics, *Philosophy*, 35 (1960), pg. 51-61; TYMIENIECKA, A.T., Leibniz's Metaphysics and his Theory of the Universal Science, *International Philosophical Quarterly*, 3 (1963), pg. 370-391. São mais interessantes, porque tentam acompanhar a própria "prática" do pensar, os artigos de OLASO, E., Las reglas de la discusión filosófica en Leibniz, *Revista de Filosofia* (La Plata), 22 (1970), pg. 7-20; Leibniz et l'art de disputer, *Studia Leibniziana Supplementa*, 15 (1975), pg. 207-228 e de PRENANT, L., Le "raisonnable" chez Leibniz: la revanche du jugement sur la forme, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 136 (1946), pg. 486-512.

^{vi} Leibniz refere-se evidentemente aos escolásticos. É necessário fazer algumas observações quer para entender, ainda que de modo breve, o sentido da crítica dos "modernos" aos escolásticos, quer também para perceber a lógica da argumentação de Leibniz neste parágrafo. O problema gira em torno da noção de "*explicação*" (dos processos naturais, neste caso): em que condições um determinado fenómeno recebe *explicação*? Como se sabe, Aristóteles "desmultiplicou", por assim dizer, o problema descrevendo vários *modos* de *dar razão*, de *justificar* um fenómeno, modos que correspondem a formas diferenciadas de causalidade. Para o contexto aqui em causa, pode ser útil ter em conta o que diz no *De Anima* I, 403a28 e ss, quando estabelece a diferença de definições que um "físico" e um "dialéctico" apresentam de um determinado fenómeno, neste caso, o da cólera (o exemplo é indiferente para o que está aqui em causa): o dialéctico dirá que a cólera é uma *forma de desejo* enquanto o físico definirá o fenómeno pela *ebulição do sangue* ou do calor que rodeia o coração. Aristóteles conclui dizendo que este dá conta da matéria e aquele da forma ou noção, pois a noção é a forma da coisa. Não importa aqui, como é óbvio, a justeza da definição. Importa sim ter em conta que o físico define um fenómeno pelo *conjunto de processos* empíricos que compreende (ou que "terminam" nele) enquanto o dialéctico atende unicamente à definição fenomenológica do acontecimento: à sua ideia. Em termos mais escolásticos, o físico atende à causalidade material e o dialéctico à causa formal (ainda que Aristóteles diga, no passo imediatamente seguinte, que o verdadeiro físico deve atender aos dois tipos de justificação do fenómeno). Ora esta diferença de formas de explicação foi, de facto, levada ao extremo na escolástica, com prejuízo da causalidade material. De facto, a causa material fica *aquem* do próprio fenómeno que pretende justificar, na medida em que não permite uma *identificação conceptual* entre o conjunto de processos de que dá conta e a noção da coisa a que tais processos correspondem. Na Introdução chamou-se a atenção para este tipo de diferença de justificação a propósito da noção de percepção, tentando indicar que o conjunto de processos fisiológicos que qualquer percepção de algum modo inclui (ou a acompanha) não *dá razão* do próprio fenómeno em causa. No entanto, a exclusão total da causalidade material pode levar, precisamente quando aplicada aos fenómenos físicos, a justificações de fenómenos que não os tornam inteligíveis, que não significam nada. Na verdade, se se pretende *explicar* um fenómeno físico sem recorrer a processos físicos, não haverá outra solução senão dizer que tal fenómeno deriva da essência do corpo que o produziu ou em que ocorre. Assim, por exemplo, os antigos justificavam o facto de o fogo subir (contrariamente aos objectos sólidos, que caem) dizendo que tal facto depende da natureza do fogo, que tende para o seu lugar natural, o que, sendo verdade, de facto não explica nada, porque essa explicação é evidentemente universal: também os objectos sólidos caem porque é próprio da sua natureza orientar-se para o seu lugar natural. É neste sentido que Leibniz diz que os escolásticos recorriam, para explicar os fenómenos, a formas ou faculdades de que não se aprende nada. É certo que a pura apresentação dos processos físicos é igualmente insuficiente para dar razão, pelo menos razão *total*, dos fenómenos, mas, pelo menos, algo se diz deles: conta-se a sua "história natural": de onde decorrem, que processos sofrem, que modificações se produziram, etc., o que permite o estabelecimento de leis e, assim, de regras de constituição de sentido e de existência dos fenómenos naturais.

O que é interessante no texto de Leibniz é o facto de, aceitando a invalidade da justificação dos fenómenos naturais recorrendo apenas a noções ou formas, ser como que constrangido a reconhecer também a deficiência da explicação apenas através da causalidade material, em virtude da *própria estrutura desta*: os processos puramente mecânicos não justificam os fenómenos puramente mecânicos, de tal modo que é

necessário introduzir noções "que têm outra origem", como dirá no parágrafo seguinte: *o mecanicismo não chega para explicar os mecanismos*. E é de aqui que deriva a reabilitação dos escolásticos.

vii Leibniz refere-se naturalmente a Descartes e a Malebranche. A crítica de Leibniz à redução dos animais a meras máquinas parece aqui deslocada e, além disso, sem justificação. De facto, o "à parte" de Leibniz é incompreensível se não se tiver em conta o resto do texto e, além disso, o *correspondente metafísico* da noção de força. A tese mecanicista é mais ou menos clara: se os animais não pensam, então reduzem-se à extensão e ao arranjo de partes extensas, isto é, a máquinas. Ora, dado que não temos qualquer notícia de que os animais *pensam* (pois por pensamento entendemos o que fazem os humanos), os animais serão máquinas (de facto, dizer que os animais *pensam* é precisamente o mesmo que dizer que não são animais, mas humanos com outra forma). A crítica de Leibniz apoia-se, em primeiro lugar, na impossibilidade de reduzir a matéria à extensão, ou seja, na noção de *força*, e por isso faz sentido referir aqui a negação da tese dos "animais-máquinas". A noção de força tem origem na física, mas *pressupõe*, como se disse, a substância e a substância simples. Assim, se não há substâncias simples, os animais não *serão* sequer máquinas, mas puras aparências. Como se sabe, Leibniz considera que a extensão é uma determinação "incompleta" e abstracta, quer dizer, incapaz de por si só constituir substancialidade. A extensão possui requisitos, depende de momentos mais originais que lhe conferem a (pouca) realidade que possui e, neste sentido, não pode ser considerada uma substância. Ou seja, os animais não podem ser *apenas* extensão, porque a extensão é uma noção "incompleta": sem a força é uma abstracção (sobre este assunto, cfr. nota 11). Ora a substância define-se pela percepção e pela apetição, propriedades que se exprimem fisicamente na força e no movimento. Assim, se aos corpos correspondem substâncias, os corpos que chamamos animais serão mais do que puras máquinas, *no caso de haver neles alguma unidade* (quer dizer, se forem corpos orgânicos). O processo argumentativo de Leibniz parece ser, então, o seguinte: carácter deficiente da noção de extensão para dar razão dos fenómenos físicos; introdução da noção de força; passagem ao plano metafísico; introdução da noção de substância; definição de substância como substância simples, dotada de percepção e apetição; relação da substância simples com os corpos orgânicos; negação da tese dos "animais máquinas". Encontra-se um denso resumo deste processo de argumentação num texto de 1710, que a edição Erdmann intitula *Commentatium de Anima Brutorum* (Erd, 463-465; o texto merece ser lido na íntegra). Leibniz começa por definir em que consiste a matéria pura (*Materia in se sumta seu nuda*): na extensão e na resistência, que dizer, em algo meramente passivo; prova seguidamente que a pura matéria não pode dar razão nem do movimento nem da percepção, e termina o primeiro momento da argumentação: "pro certo habendum est, ex solo mechanismo, seu materia nuda, ejusque modificationibus perceptionem explicari non posse, non magis, quam principium actionis et motus. Et proinde admittendum est aliquid praeter materiam, quod sit tam principium perceptionis, seu actionis internae, quam motus, seu actionis externae (p. 463). Passa, de seguida, à tese dos "animais máquinas": "ex his sequitur vel bruta esse meras machinas, perceptionis expertes, ut statuunt Cartesiani; vel bruta habere animam indefectibilem. Sed quia aliunde, nempe *ex natura motus ostensum est*, in materia dispersas esse Entelechias primitivas, easque indefectibiles, quidni eis non tantum actionem motricem, sed et perceptionem tribuamus, ut scilicet pro animabus haberi possint, quando corporibus organicis sunt conjunctae". Leibniz relaciona, como se disse, a acção externa, ou força, com a percepção: "*omnis Entelechia primitiva debet habere perceptionem. Nam omnis*

Entelechia prima habet variationem internam, secundum quam etiam variantur actiones externae. Sed perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna". E, assim, pode concluir-se: "verosimile est brutis etiam perceptionem inesse; immo praesumuntur bruta perceptione praedita, donec contrarium probetur". Leibniz, no mesmo texto, parece explicar também em que medida a negação das almas aos animais vai contra a ordem das coisas: "Idque confirmat ipsa rerum analogia. Quum enim in brutis omnia quoad perceptionem et sensum perinde se habeant, ac in homine, et natura uniformis sit in varietate sua, uniformis quoad principia, varia quoad modos" (p. 464; os sublinhados são meus). A referência à ordem das coisas é, aqui, demasiado breve, pois fica por justificar o princípio leibniziano da *analogia* e a sua relação com a noção de sistema total das substâncias. Deve ter-se em conta, ainda, que a atribuição de percepção aos animais não lhes confere "pensamento" ou razão. Leibniz tentou mostrar que a definição de percepção não inclui necessariamente o momento da reflexividade nem o da universalidade dos conceitos, de tal forma que é possível atribuir percepção a um ente sem ter de lhe atribuir a consciência dela (e a consciência de si), ainda que *nós* não estejamos em condições de reconhecer a primeira sem a segunda. Em qualquer dos casos, observar-se-á que a conclusão de Leibniz é hipotética. De facto, é possível que os animais sejam meras máquinas, porque não há prova absoluta da existência de substâncias corpóreas: todos os fenómenos podem não passar de aparências. Sobre a noção de enteléquia, cfr. nota 11; para a noção do tipo de imortalidade própria dos animais, cfr. nota 34 e 35. Sobre a diferença entre percepção e consciência da percepção e de si, cfr. nota 35. Sobre o facto de a *unidade* requerer uma *acção interna* e que tal tipo de acção só é possível, tanto quanto sabemos, na percepção, cfr. Introdução, 4.

^{viii} Foi necessário alterar a forma verbal, para evitar um anacoluto: no original está escrito "ne pouvant", mas a sequência requerida só se encontra na oração seguinte: "Assim, para encontrar...". Se se traduzisse literalmente ("não podendo") produzir-se-ia, então, como se disse, um anacoluto.

^{ix} Sobre a noção de "ponto" pode ler-se, por exemplo, GUEROULT, M., *L'espace, le point et le vide chez Leibniz*, *Revue Philosophique*, 1946, p. 429-452 e BEELEY, P., *Points, extension, and the mind-body problem*, in WOOLHOUSE, R. (ed.), *Leibniz's 'New System'*, *op. cit.*, p. 15-35.

^x O texto original diz: "quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appetit". Evitou-se traduzir "appetit" por "apetite" ou "apetência", dado que estes termos perderam na língua portuguesa o seu significado mais original e são utilizados habitualmente de um modo muito restrito, que não recupera o sentido que Leibniz confere a "appetit". Optou-se por "apetição" (admitido por alguns dicionários, ainda que não apareça noutros) que parece ser o menos inadequado para traduzir o que Leibniz tem em mente. De facto, para exprimir o fenómeno da *força intrínseca às percepções* pela qual elas tendem, a partir de si mesmas, para novas percepções, Leibniz utiliza normalmente o termo *appetition* (como nos *Principes de la Nature...*, § 2). O termo tem evidentemente origem no latim, em que o sentido de *appetitio* (do verbo *appeto*) possui um significado muito mais alargado: acção de procurar alcançar, desejo, pendor natural (e também cobiça, paixão, necessidade e, naturalmente, appetite). Na linguagem escolástica, *appetitus* designa qualquer forma de tendência, tanto corporal como espiritual. Assim, por exemplo, a vontade é considerada como uma espécie dentro do género "apetite", um "apetite intelectual ou racional": "Inest (...) omnibus appetitus boni, cum bonum sit quod omnia appetunt (...). Huiusmodi autem

appetitus, in his quidem quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum; in his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem; in his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas" (S. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, 47). Com o termo "apetição" procurou-se, portanto, manter a origem etimológica e, ao mesmo tempo, evitar o seu uso muito limitado do português contemporâneo. De qualquer modo, tenha-se em conta que Leibniz não usa aqui "appetition", mas sim "appetit".

^{xi} Todo este longo e difícil parágrafo trata da *reabilitação das formas substanciais*. Ora para dar conta do sentido desta reabilitação – bem como das radicais alterações de sentido que Leibniz introduz na noção que diz reabilitar – requer-se algum esclarecimento prévio sobre o *uso* (ou, na linguagem leibniziana, o *abuso*) dos termos em causa na escolástica, ainda que de modo muito breve. Comece-se, então, pelo "jugo" de Aristóteles. No livro Z da Metafísica, Aristóteles estabelece os sentidos que o termo substância pode compreender, que são, como diz, quatro (para o que se segue, cfr. *Metafísica*, Z, 1028b33 e ss). Destes quatro interessa agora referir apenas três: a substância pode ser tomada como *forma*, como *matéria* e como *composto de matéria e de forma*. Pode ser considerada como matéria, porque por *matéria* entende-se o sujeito último de toda a predicação, o X do qual tudo se diz, e ao termo substância corresponde o termo *sujeito*. A substância pode também ser considerada como *forma* (e, portanto, de um modo incompatível com o anterior) porque à forma corresponde o momento da *determinação*, o *que* a coisa é em si mesma: cavalo, cão, homem, etc. A *este* sentido de forma corresponde a noção de "forma substancial", pois há mais formas para além das substanciais, visto que toda a determinação é forma, mas nem toda a determinação corresponde à da essência da coisa. Também os acidentes são formas, mas não substanciais. A forma substancial é a mais "original" aquela que, como se verá, confere unidade ao ente. Todavia, a determinação da substância quer como matéria quer como forma conduz a problemas graves, ainda que (curiosamente) tais noções correspondam a momentos da noção de substância (sujeito, identidade essencial, unidade). Na verdade, tomar a matéria como substância, quer dizer, como aquilo que *propriamente é*, obrigaria a concluir que a realidade substancial é essencialmente indeterminada, dado que o sujeito de *toda a determinação* não é obviamente determinado. É próprio da substância "ser em si", subsistir; ora a matéria não pode subsistir em si, porque o seu ser é indeterminado, é puro "poder ser isto ou aquilo". Se, por outro lado, se determinar a substância como forma, é-se obrigado a concluir que o ente é em si mesmo um universal não instanciado, pois não há formas particulares, isto é, não há determinações não universais (não há, de facto). O mesmo seria dizer que não é este cavalo que é *real*, mas sim o universal "cavalo", que era a tese de Platão (pelo menos segundo a escolástica), e que Aristóteles critica como se sabe (Aristóteles diz mesmo que a consideração da substância como forma é a que levanta maior perplexidade). Na verdade, o que há são cavalos, cães, homens, modos de ocorrência de coisas que parecem incluir dois momentos que, dada a sua estrutura fenomenológica, são irreduzíveis: o universal, por um lado, que corresponde à forma, e o seu ser *este*, que corresponderia à matéria: cavalo que se diz de um X=este cavalo. À unidade desta constituição dupla do ente chama-se *composto*. Todavia, Aristóteles exclui esta possibilidade, porque o composto é posterior aos elementos da composição, isto é, não é original (como se sabe, este problema não se reduz a uma questão escolástica; receberá ao longo da história muitas versões: pense-se, por exemplo, na difícil relação entre as noções de "sentido" e "referência", e no correspondente problema dos "nomes próprios"). Dito de modo bastante

simplista, as indicações aristotélicas parecem desembocar numa aporia: compete ao sentido do termo substância ser considerado como matéria, o que não parece possível; compete ao sentido do termo substância ser considerado como forma, o que não parece possível; compete ao sentido do termo substância ser considerado como composto, o que não parece possível (e o quarto sentido que Aristóteles refere também não ajuda a resolver o problema; a dificuldade parece decorrer do facto de ao termo substância pertencerem determinações que são fenomenologicamente irreduzíveis, como a de sujeito, identidade e subsistência).

Abstraindo agora das hesitações e flutuações das interpretações de Aristóteles a este respeito e também da evolução histórica do problema, parece, no entanto, mais ou menos claro que a escolástica aristotélica aceitou como sentido primordial do termo substância o de *composto*, pois é com compostos que lidamos e são os compostos que reconhecemos como coisas que são. Parece igualmente claro que a escolástica tomou o composto como um *composto real* ou, se se quiser, por razões de rigor metafísico, considerou a diferença entre forma e matéria como *diferença real*, recorrendo a análises conceptuais subtis: os elementos do composto não são entes mas sim princípios do ente, ainda que sejam princípios diferentes: os termos são irreduzíveis. A composição entre eles não poderá ser, evidentemente, uma composição de elementos físicos (de coisas), pois se assim fosse o ente não seria *um* ente, mas dois, o que é absurdo.

Para compreender o tipo de relação entre forma e matéria, assim consideradas, deve ter-se ainda em conta que à forma compete, no composto, uma dupla função: para além de ser o momento de inteligibilidade ou de determinação essencial da coisa (de sentido, e não de referência), ela unifica a pluralidade das determinações que há em cada ente, de tal modo que todas essas determinações recebem da forma substancial *um* sentido único, sem, por isso, perderem o seu próprio. Assim, a forma "cavalo" unifica todas as determinações que são nele, de tal modo que o sentido de todas elas está constituído mediante a compreensão numa forma única: a cor é cor do cavalo, etc. Assim, "cavalo" não corresponde a *mais uma* determinação do ente, mas à determinação que as unifica todas num sentido só, de tal modo que o resultado dessa unificação é uma identidade única que compreende, unificando-as, muitas. É precisamente por isso que a forma se chama forma: porque é formal. Todas as formas são formais, porque todas unificam uma pluralidade; a forma que unifica todas as formas e, por isso, lhes confere *um* sentido (a forma mais formal, portanto) é a forma substancial. A forma substancial, além disso, confere também à matéria um sentido, uma forma de organização: é pela forma, que a matéria será matéria deste ente concreto, pois em si mesma, como se disse, a matéria não é um *quid*, mas a mera possibilidade de o ser (por estes motivos, é óbvio que o composto matéria-forma não pode ser pensado como composição *a posteriori*, porque tal tipo de composição pressupõe a realidade dos termos, enquanto que esta composição constitui *um* termo real). Para tornar mais claro, mediante um exemplo, o que se tenta aqui indicar pode ser útil recorrer à noção de organismo: num organismo a realidade do todo não é dada pelas partes, mas pela unidade que as constitui como uma coisa só, unidade que não é nenhuma das partes, mas que é precisamente formal (e, por isso, tão dificilmente detectável). Os organismos são uma coisa só, um ente, ainda que incluam uma pluralidade de momentos. Sem forma, o organismo desagrega-se, corrompe-se, isto é, as suas diversas partes ganham autonomia e, por isso, deixa de haver um ente, para passar a haver um enxame disperso e anárquico de coisas. Não parece descabido insistir (porque este aspecto é essencial para compreender a alteração de sentido que os termos sofrerão na sua reabilitação leibniziana) que a escolástica considerou o composto como *composto real*, quer dizer, que os *corpos a que temos acesso* não são meros fenómenos, mas *entes reais*,

subsistentes, isto é, substâncias. Dito de outro modo: os corpos são, enquanto corpos (isto é, em si mesmos), de constituição *intrinsecamente* metafísica: são, por isso, reais.

Resta ainda fazer uma brevíssima menção (não pode ser de outro modo) à relação que o composto matéria-forma mantém com a estrutura ontológica acto-potência. Deixando de lado a origem dos termos, bem como os problemas que conduziram à necessidade da introdução da noção de potência e a extraordinária complexidade das análises de Aristóteles a este respeito, importa apenas vincar um dos sentidos dos termos, para que se entenda a referência à noção de "enteléquia" no texto de Leibniz. Como tantas vezes ocorre (ainda que neste caso pareça haver justificação para tal), Aristóteles evita definir acto e potência. Basta, diz, recorrer à analogia (para o que segue, cfr. *Metafísica*, Θ, 1048a32 e ss). Em geral, acto e potência correspondem a formas de presença da coisa. O modo de ser de uma identidade qualquer estará em acto quando executada na sua própria perfeição, no seu ser próprio e adequado; a forma de ser da identidade de uma coisa estará em potência quando tal identidade estiver constituída como capaz de ser, tendo em conta que tal capacidade corresponde a uma forma de ser dessa identidade e não a um vazio ou a uma privação completa. Se se recorrer a exemplos, como faz Aristóteles, a diferença parece óbvia: quem vê executa o acto de ver: a visão está constituída e executada no seu próprio ser pleno; quem não vê, e pode ver, *vê em potência*. O acto corresponde, assim, à coisa enquanto dada na sua presença, ao contrário da potência que *corresponde à presença da coisa* não enquanto está presente, mas precisamente enquanto não o está. Ora parece claro que a relação entre forma e matéria se enquadra na estrutura ontológica de acto e potência. Num composto, a matéria é o X que pode ser e será qualquer coisa pela forma, que é o que propriamente é. A matéria a que se refere esta composição é evidentemente a matéria prima, aquém de qualquer determinação, pura potência. A forma, pelo contrário, determina e executa um ente e, neste sentido, ela é o acto da matéria e esta a potência daquela. Do ponto de vista aristotélico, todos os actos serão formas, pois é a forma que determina *o que é*. A terminologia de Aristóteles a este respeito é variável. O termo acto pode ser designado como *energeia* ou como *entelequeia* (que, em português, assumiu a forma de enteléquia, o que não deixa de ser curioso). Há, no uso aristotélico dos termos, alguma diferença, que não é possível analisar aqui (o termo *energeia* deriva originalmente do movimento e provavelmente estará mais relacionado com a compreensão do acto como acção enquanto o termo "enteléquia" corresponderá eventualmente à perfeição realizada da coisa, mas Aristóteles pode também usar os termos indiferenciadamente). Para o caso presente será conveniente recordar a definição que Aristóteles apresenta, no *De Anima*, da alma (que é a forma de uma matéria): enteléquia primeira de um corpo natural organizado (cfr. 412b5): isto é, o acto de uma passividade, de um corpo.

Postas assim as coisas (e tendo em consideração a natureza muito simplista do que se expôs) pode agora tentar perceber-se melhor a reabilitação das (hoje em dia) tão desacreditadas formas substanciais.

A análise leibniziana parte da impossibilidade de encontrar nos corpos extensos momentos reais, isto é, verdadeiras unidades. Os corpos extensos não podem ser compostos por momentos extensos, pela sua divisibilidade. Não podem igualmente ser compostos por pontos não físicos (pontos matemáticos), pois estes são irrealis, abstrações. Ao ponto matemático corresponde o limite de um corpo, mas a realidade do limite do corpo é a do próprio corpo. Os pontos matemáticos são, como diz Leibniz, exactos, mas irrealis. Por este motivo, não podem constituir a realidade de contínuo extenso. Se se tomar o contínuo extenso como algo de *real*, cair-se-á, como tantas vezes indica Leibniz, num labirinto, porque todo o extenso é analisável e não há momentos reais

de composição. Há labirinto porque há possibilidade de análise sem possibilidade de composição real. O que significa que os corpos, em si mesmos, são meros fenómenos e não *entes*.

Leibniz considera seguidamente a natureza da extensão enquanto tal. É sabido que Leibniz afirma repetidas vezes que a extensão em si mesma é uma noção incompleta, isto é, insuficiente para constituir o próprio corpo extenso, pois nos corpos há mais do que extensão: há *algo* que se estende, que se perpetua, algo que se repete, como costuma dizer, quer dizer, que se limita a manter-se presente "outra vez", "a seguir", como se poderá verificar se se percorrer uma extensão com a mão e se se abstrair das qualidades que nesse percurso táctil se detectam (e que já não são a extensão contínua). Esse "algo" está constituído, como se disse já, por determinações meramente passivas, sem propriedades: é um algo que se manifesta na resistência e na impenetrabilidade: não possui nenhuma determinação para além da da passividade, como sujeito de todas as qualidades. Ora o *real* não pode ser o puramente passivo, pois é indeterminado e não dá razão, por isso, das diferenças, das acções, tanto do ponto de vista físico como do ponto de vista perceptivo. Se, no seio dos fenómenos, *apenas* houvesse movimento seria talvez possível justificar o que acontece mediante a matéria extensa, pois o movimento é irreal e relativo, não atribuível realmente a nenhum ente. Mas há algo mais do que movimento; há acções externas (a força) e acções internas (a percepção). É necessário, assim, postular algo de activo nas coisas, algo que, no *Systeme Nouveau*, é a força. Mas Leibniz imediatamente indica que a força deve ser pensada por analogia com o sentimento e com a apetição. O que parece estar pressuposto nesta analogia é uma sequência de "teses", que se pode formular assim: toda a *actividade* é uma actividade de *compreensão*; a actividade compreensiva é a própria definição de *percepção*; a percepção é a única entidade que possui forma de *unidade*. O que significa, em última análise, que segundo Leibniz há uma identificação entre *unidade* e *actividade*: ser uno e agir são a mesma coisa (que é, aliás, o modo como se apresentará o problema nos *Principes de la Nature*). Quer dizer, as unidades são unidades porque unificam, pois não temos outro modo de pensar a unidade para além deste (excepto os pontos matemáticos, que são irreais). Dito de outra forma: o que é *ser uno*? A tendência natural da imaginação é para representar átomos, mas tal representação não suporta a unidade. Pelo contrário, se se quiser pensar a unidade dever-se-á excluir dela a passividade e considerá-la como *momento inextenso de unificação*. Ora isso é precisamente o que corresponde à noção de *forma*, como se disse. E como o que está em causa é a *realidade*, tais formas serão *formas substanciais*. Precisamente por isso as unidades reais serão pensadas ao modo de almas, e vem bem a propósito recordar a definição de alma que Aristóteles propôs. Por isso mesmo, Leibniz indica imediatamente que as *forças*, as unidades reais, devem ser pensadas por analogia com a *alma* (o que é um outro modo de dizer que o fenómeno original do termo "substância" é o *eu*). É, assim, deste ponto de vista que Leibniz se permite recorrer a Aristóteles, também porque a noção de forma parece ser mais facilmente reconhecível no caso dos organismos, como forma dos corpos orgânicos.

Reabilitadas que estão as formas substanciais, e o uso que delas se deve fazer, importa agora excluir o abuso que se fez, quer dizer, mostrar em que diferem as interpretações de Leibniz e da escolástica. Leibniz considera que, do ponto de vista aristotélico, o acto corresponde apenas ao complemento da possibilidade, enquanto o uso correcto requer uma actividade original, uma acção. Ponto de parte (uma vez mais!) a justeza da interpretação que Leibniz faz da noção de acto em Aristóteles, aquilo que parece estar em causa – ainda que de um modo não completamente claro – parece ser o seguinte: para a escolástica (evita-se propositadamente a referência a Aristóteles) também

os *corpos inertes* possuem formas substanciais, isto é, também *são* qualquer coisa: a forma substancial unifica a matéria e o resultado dessa unificação é um corpo, qualquer tipo de corpo, incluindo o inerte. Quer dizer: não nos limitamos a contactar com fenómenos: *tocamos realmente em coisas reais*. Deste ponto de vista, o acto parece ser o momento que completa a mera possibilidade de ser e não se requer *nenhuma* actividade original como determinação própria do acto, pois os corpos inertes *são* e não *actuam*. Não há, assim, para a escolástica nenhuma necessidade de introduzir, como momentos de pressuposição da realidade dos corpos, a percepção nem a *força* como lei da natureza. Ora, segundo Leibniz, a realidade dos corpos depende da *força* (de uma actividade inerente aos próprios corpos) e a actividade da forma substancial em si mesma é a percepção (a acção imanente). Se assim não fosse, haveria acto sem acção, o que Leibniz não entende.

O problema, no entanto, deriva de outra origem, pois a oposição entre Leibniz e a escolástica centra-se na noção de *composto*. Como se disse, segundo a escolástica a composição matéria-forma constitui um composto real, motivo pelo qual os entes físicos são realmente entes. Deste ponto de vista, há uma unidade substancial *no próprio corpo extenso*, de tal forma que a extensão não é um mero fenómeno, mas um acidente real. Ora Leibniz nega a composição real do ente. Assim, se as formas substanciais "leibnizianas" são comparáveis às almas, tal não significa que entrarão em composição *real* com a matéria extensa, porque, como se tentou indicar na Introdução, a relação entre substância e corpo orgânico não é real, mas de expressão ou de natureza representativa: as almas representam os corpos, mas não formam uma unidade com eles, porque *neles* não há unidades, devido ao labirinto do contínuo. É certo que Leibniz dirá também que há, *na própria substância*, um momento de passividade, uma matéria prima. Mas tal matéria prima corresponde apenas à finitude da actividade, à sua limitação, não sendo um momento *realmente* irreduzível à forma. Leibniz terá sempre dificuldade em perceber a origem da negatividade intrínseca às substâncias, aquilo a que chama a limitação original das criaturas, e tentará explicá-la de várias maneiras (cfr. nota 25 aos *Principes de la Nature*). Mas em caso algum o fará recorrendo à noção de composição real. Há, assim, nas substâncias, actividade original e passividade, mas de tal modo que a relação entre actividade e passividade não produz um *resultado*, mas sim um *ente simples*, coisa que de forma alguma acontece com os compostos escolásticos de matéria e forma. Os corpos são, para Leibniz, fenómenos que pressupõem a realidade das almas; os corpos são, para os escolásticos, entes compostos dotados de forma e de matéria. Assim, a oposição entre a compreensão leibniziana e a escolástica de forma substancial é radical: possuem sentidos completamente diferentes, apesar da reabilitação. O que é evidente vendo a continuação do texto a que esta nota faz referência. Leibniz fará derivar da descoberta das formas substanciais a indefectibilidade de *todas* as substâncias e equipará *todas* as substâncias a almas, o que seria totalmente inaceitável para um escolástico. Para Leibniz todas as substâncias são indivisíveis, são *simples*, quer dizer, são unidades *per se*, e nunca compostos. A substância composta é, como se disse já, constituída pela relação representativa peculiar entre uma substância (simples) preeminente com outras substâncias (simples). "Pour ce qui est des formes substantielles ou des Entelechies primitives (...), je ne les approuve que lorsqu'on les prend pour des substances simples, capables de perception et d'appetit" (*Eclaircissement sur les Natures Plastiques et les Principes de Vie et de Mouvement, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie*, G VI, 550).

Sobre a relação entre simples e composto no pensamento de Leibniz cfr. BELAVAL, Y., *Études leibniziennes*, Paris, Gallimard, 1976, cap. "Sur le simple et le

composé", p. 172-205. Sobre a reabilitação das formas substanciais, cfr. FICHANT, M., *Mécanisme et métaphysique: le retablisement des formes substantielles* (1679) *Philosophie*, 39 (1993), pg. 27-59.

^{xii} Convém distinguir, neste texto, três aspectos: a tese, que Leibniz atribui a S. Tomás, sobre a indivisibilidade das almas dos animais; a identificação da indivisibilidade das almas animais com a dos Espíritos; e, por último, a conclusão leibniziana, que se explicita no período seguinte. Por vezes estes três aspectos não são diferenciados, o que produz erros no comentário. Assim, por exemplo, na nota de Loemker a esta passagem do *Systeme Nouveau* pode ler-se: "Leibniz is in error in ascribing to Thomas Aquinas the doctrine of the indivisibility and immortality of all souls. In the *Summa Theologica*, Part II, chap. 82, Aquinas argued against the immortality of beasts, holding that only perfect souls are indivisible" (LOEMKER, L. (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht, Kluwer, 1989², p. 461, nota 5). Para além de haver um erro na referência ao texto de Tomás de Aquino (é obvio que Loemker se equivocou, porque o texto a que se refere é da *Summa Contra Gentiles* e não da *Summa Theologica*, nem o poderia ser, porque esta não está dividida em capítulos e porque a Parte II está dividida em duas partes e em nenhuma delas a questão 82 trata do problema), a interpretação de Loemker é claramente incorrecta. Tomás de Aquino nega, de facto, a imortalidade dos animais, mas Leibniz não diz que Tomás de Aquino afirme tal tese. A tese atribuída a Tomás de Aquino é a da indivisibilidade das almas dos animais, o que não é para Tomás de Aquino a mesma coisa, ainda que para Leibniz o seja. Convém, por isso, esclarecer o problema com um pouco mais de pormenor, também para que fiquem claros tanto o modo como Leibniz utiliza as suas fontes quanto o que se disse na nota anterior sobre a noção de composição.

Na *Summa Contra Gentiles*, II, cap. 58, Tomás de Aquino prova que há, quer nos animais quer nos homens, apenas uma única alma: "oportet igitur, in uno homine vel animali, unam tantum animam esse". A questão que está em discussão prende-se com a possibilidade de haver, em cada ente vivo, tantas almas quantas as funções vitais que se executam. Assim, se um ente executa actividades de natureza vegetativa, sensitiva e intelectual, poder-se-ia pensar que a cada actividade corresponderia uma alma. Tomás de Aquino, mediante uma argumentação que aqui não interessa reproduzir, nega tal possibilidade: há uma só alma. Todavia, para Tomás de Aquino o facto de haver uma só alma não permite imediatamente provar que ela é indivisível, pois há entes que são unos (isto é, que são entes), mas que são compostos. Ou seja, para Tomás de Aquino a unidade entitativa (considerada em geral) não é necessariamente sinónimo de simplicidade. Mais claros são os textos, ainda da *Summa Contra Gentiles*, em que se estuda a união entre alma e corpo, concretamente os capítulos 63, 64 e 65 da mesma parte. É certo que o contexto da discussão é o da alma humana, mas muitos dos argumentos de Tomás de Aquino são comuns a qualquer alma, porque se baseiam na noção de *forma* e na sua relação com a matéria. O cap. 63 tem por título *Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus*; o 64, *Quod anima non sit harmonia*. Neste pode ler-se: "Harmonia dicitur dupliciter: uno modo, ipsa compositio; alio modo, ratio compositionis". Para o caso presente, o que importa é o primeiro sentido: se a alma é composta ou não (se não o for, será indivisível). O texto continua do seguinte modo: "Anima autem non est compositio, quia oportet quod unaquaque pars animae esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare". Estabelece-se, assim, que a alma não é uma composição. Mais claro ainda é o cap. 65: *Quod anima non sit corpus*. Neste texto Tomás de Aquino afirma explicitamente a indivisibilidade da alma e não parece reduzir-se apenas à alma humana

porque, quando o faz, afirma-o explicitamente (como no 5º argumento): "Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima; videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel *devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima*; vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile" (o sublinhado é meu). Tomás de Aquino repete a mesma tese, e ainda de um modo mais explícito, no cap. 72 (também num contexto em que o que está em causa é o intelecto, mas, como se verá, a argumentação é válida também para os animais), intitulado *Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte* (é claro que esta propriedade da alma não ocorre apenas nos humanos): "Non est autem inconveniens animam, *cum sit quaedam forma simplex*, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam; *quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex in substantia*, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum". Ou seja, Leibniz parece ter razão em atribuir a Tomás de Aquino a indivisibilidade das almas. Aliás, dificilmente poderia pensar-se de outro modo. De facto, o que é composto é o composto de matéria-forma. Logo, os elementos do composto não são compostos, pelo menos no caso da forma, pois é a forma que dá unidade à matéria. Se a forma fosse composta, seria composta de matéria e forma, o que não faz sentido: não haveria qualquer unidade no ente. Assim, a forma não é composta, ou seja, é indivisível. Ora as almas são formas. Logo...

Tomás de Aquino repete esta mesma argumentação nas *Quaestiones Quodlibetales*. Veja-se, por exemplo, *Quodlibetum Tertium*, q. 8, art. un (*Utrum anima sit composita ex materia et forma*). Neste texto, depois de precisar alguns aspectos quanto aos vários significados em que se pode entender a composição matéria-forma e de estudar o caso específico das almas humanas, argumenta que a alma não pode ser composta por matéria e forma "*ex hoc quod anima est forma. Cum enim forma sit actus, et id quod est in potentia, non possit esse actus; impossibile est quod aliquid compositum ex materia et forma secundum se totum sit forma*" (as referências às *Quaestiones Quodlibetales* seguem a edição Marietti, Torino, 1956)

Esta argumentação de Tomás de Aquino foi aceite pela escolástica tomista. A forma "*simplex est quoad essentiam, necnon quoad entitatem*: quoad essentiam, non enim dividi potest in partes diversae naturae, sicut, v. g., dividitur aqua in hydrogenium et oxygenium; quoad entitatem, est simplex etiam in singulis individuis, quorum est principium indivisibilitatis. *Brevius, non est composita sed et formaliter inextensa est*" (FARGES, A./BARBEDETTE, D., *Philosophia Scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis Exposita*, t. I., Paris, Baston, Berche et Pagis, 1924³⁸, p. 395; tenha-se em conta que o que está a ser exposto não é a estrutura da alma humana, mas a "*natura materiae et formae* (p. 393), e que o parágrafo do texto citado tem por título "Quaenam sint materiae et formae diversae proprietates?").

O que é interessante verificar é que Leibniz deduz a indefectibilidade da tese da indivisibilidade das almas, como se a dedução fosse evidente. Ora para Tomás de Aquino tal não é o caso. Na verdade, S. Tomás não prova a imortalidade da alma humana pelo facto de ser indivisível, mas sim pelo facto de ela exercer operações que transcendem a materialidade, quer dizer, porque a sua natureza *não depende da composição*, o que é algo completamente diferente. Pelo contrário, por mais indivisíveis que possam ser as almas dos animais, elas não são imortais porque *não podem ser sem o corpo*, dado que nelas nada há que não seja *no* composto: "Nulla igitur operatio est anima brutorum quae possit sine corpore esse. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, *non poterit*

anima bruti absque corpore esse; ergo, pereunte corpore, perit" (*Summa Contra Gentiles*, II, cap, 82; é a este texto que Loemker se refere, confundido, portanto, as duas questões; veja-se a mesma argumentação na *Summa Theologica*, I, q. 75, a. 3). Assim, para Tomás de Aquino as almas dos animais são indivisíveis, mas não são como os espíritos (nem Leibniz diz que Tomás de Aquino manteve essa tese). Por isso, as almas humanas são imortais, ao contrário da dos animais. O que não significa, ainda para Tomás de Aquino, que no sentido estrito e rigoroso do termo, as almas dos animais se corrompam, porque o que se corrompe é o composto. O que ocorre é que, corrompido o composto, perece a forma (não se analisarão, porque não é o caso, as grandes dificuldades relativas à geração e corrupção dos compostos). Veja-se por exemplo, a argumentação de S. Tomás nas *Quaestiones Quodlibetales*, *Quodlibetum Decimum*, q. 3, art. 2: "necesse est ponere substantiam animae rationalis esse incorruptibilem. Si enim corrumpitur: aut corrumpitur per se, aut per accidens. Per se quidem corrumpi non posset nisi esset composita ex materia et forma contrarietatem habente: quod esse non potest (...). Per accidens etiam corrumpi non potest, nisi poneretur quod non haberet esse per se, sed solum esse cum alio, sicut est de aliis formis materialibus, quae proprie non habent esse subsistens, sed sunt per se compositorum subsistentium, quorum sunt partes, et sic per accidens corrumpuntur compositis corruptis. Hoc autem de anima rationali dici non potest". Assim, não há corrupção da alma animal per se, mas somente per accidens, não porque ela seja divisível, mas porque apenas é cum alio, quer dizer, porque o que é subsistente é o composto e não a forma.

Leibniz utiliza, então, uma estratégia que é, de facto, típica: atribui adequadamente uma tese a um autor e deduz dela uma outra que o primeiro explicitamente nega, de tal modo que, de certa forma, pretende "fazer crer ao leitor" que a conclusão leibniziana nada tem de original. E repare-se no cuidado com que Leibniz escreve o texto: *não se diz* que Tomás de Aquino defendeu a imortalidade das almas animais. O que se diz é que a tese de Tomás de Aquino renova a antiga dificuldade da origem e da duração das formas. Ora entre um passo (a tese de Tomás de Aquino) e outro (a renovação das "antigas dificuldades") está a compreensão leibniziana do *composto*, oposta à compreensão escolástica, porque para S. Tomás não se renova dificuldade nenhuma. Tenha-se finalmente em conta que a prova da imortalidade das substâncias é completamente diferente nos dois autores, ainda que, pelo texto, não pareça.

^{xiii} A argumentação é perfeitamente lógica: sendo simples e indivisíveis, as almas não podem formar-se por geração, pois toda a geração pressupõe composição, nem se podem corromper, pois não incluem em si potência para não ser, que deriva igualmente da composição (isto é, não compreendem princípios internos de contrariedade). Quer dizer, não são efeito de nenhum "movimento" ou transformação de outras coisas e, assim, não se subordinam às leis da natureza que dizem precisamente respeito a alterações físicas (é neste sentido que são criadas milagrosamente, o que é o mesmo que dizer apenas que são *criadas*, pois a criação não depende das leis físicas, como é evidente, porque é *ex nihilo*). O que é simples tem de ter um começo ou um fim *absolutos*, porque é, no sentido rigoroso do termo, um *absoluto* (exceptuando na sua relação com Deus, motivo pelo qual pode ser criado ou aniquilado). Quer dizer, as "verdadeiras unidades" são *imediatamente um todo*, não têm "antecedentes", e não derivam, assim, da composição de partes (quer dizer, não "derivam" *simpliciter*). Logo não podem ser produzidas pela união de partes nem terminar pela sua separação. O que implica que não podem ser produzidas pelas modificações da matéria.

A alusão às dificuldades que assim se renovam parece ter como referência o problema da origem das almas, problema que ganhou especial relevância a partir de S. Agostinho. Como se sabe, S. Agostinho (pelo menos na sua interpretação mais usual) considerou que Deus criou todas as almas "no início", ainda que o aparecimento e o desenvolvimento de cada uma se dêem no tempo. S. Agostinho recorreu ao conceito de *rationes seminales* (de origem estóica, mas que sofreu modificações significativas no pensamento agostiniano, que não cabe aqui analisar) para tentar apresentar alguma explicação para o seguinte conjunto de factos: todas as coisas foram criadas por Deus; a criação está terminada; as almas foram criadas por Deus; as almas não aparecem todas ao mesmo tempo. Cfr., por exemplo este texto que certamente agradaria bastante a Leibniz: "Sicut matres gravidæ sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium: quæ in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit" (*De Trinitate*, III, 16). A tese das *rationes seminales* acompanhou todo o movimento agostiniano ao longo da Idade Média, com modificações mais ou menos subtis. Leibniz trata deste problema, citando bastantes autores antigos e modernos, nos *Essais de Théodicée*, G VI, 149 e ss, onde, para além das *rationes seminales*, analisa outras possibilidades de pensar a "produção das formas substanciais", como a preexistência, a tradução e a educação.

^{xiv} Provável alusão à tese de S. Alberto Magno (com que pretende substituir as *rationes seminales* dos agostinianos) segundo a qual a matéria não é pura potencialidade, mas inclui princípios formais em virtude dos quais ela tende a umas formas de preferência a outras

^{xv} A edição da Academia faz corresponder John Bacon a Roger Bacon, num passo paralelo (cfr. *Specimen Inventorum de Adirandis Naturæ Generalis Arcanis*, Ak, VI, IV, 1624, nota 3) ainda que a história registe a existência de um John Bacon ou Baconthorpe, filósofo inglês do sec. XIV (+1345-48). Estudou em Paris e foi professor em Cambridge. A bibliografia sobre o autor é escassa e, em geral, centra-se mais nos aspectos teológicos e na sua eventual dependência do movimento averroísta. Desconheço a justeza da referência de Leibniz.

Leibniz tinha-se referido já a S. Alberto Magno e a John Bacon na já citada carta a Arnould (G II, 116), dizendo: "Albert le Grand et Jean Bacon semblent avoir crû, que les formes substantielles estoient déjà cachées dans la matiere de tout temps".

^{xvi} Os Gassendistas são evidentemente os discípulos de Pierre Gassendi (1592-1655), que dispensa nota de apresentação.

^{xvii} As formas (que são almas) encontram-se submersas na matéria, *em toda a parte*. É claro que, apesar de se tratar de um breve parêntesis, Leibniz está à introduzir um novo elemento na sua compreensão de substância, de que não tratará no *Systeme Nouveau*. De facto, admite-se, com maior ou menor facilidade, que os entes a que chamamos animais possuam "alma" e, portanto, estejam dotados de percepção, o que implica que o fenómeno "corpo orgânico" pressupõe substâncias simples. Todavia, nós reconhecemos corpos que não são orgânicos, como as pedras, o fogo, os líquidos, etc. Ora, as formas (que, repete-se, são almas) estão *em toda a parte*, inclusivamente no café, como se disse na Introdução. Do ponto de vista leibniziano, o problema parece admitir duas soluções: ou os corpos inorgânicos são puros fenómenos ou, então, os corpos que dizemos serem inorgânicos pressupõem, eles próprios, almas. Ora dado que, no *Systeme Nouveau*, o acesso à noção

de substância simples (isto é, formas substanciais, isto é, almas) deriva da noção de *força*, e esta está presente em todos os corpos, parece ser necessário pensar que também os corpos que chamamos inertes não são realmente inertes. Leibniz dirá isso mesmo, do ponto de vista "físico", no fim do texto, quando afirma que "no choque dos corpos cada um deles sofre apenas pela sua própria elasticidade, causada pelo movimento que já está nele. E quanto ao movimento absoluto, nada o pode determinar matematicamente, pois tudo acaba por corresponder a relações (...). É, no entanto, racional atribuir verdadeiros movimentos aos corpos, conforme a pressuposição que dá razão dos fenómenos do modo mais inteligível, e essa denominação é conforme à noção de Acção que acabamos de estabelecer". Ora ainda que do ponto de vista físico se possa aceitar tal tese, não é nada claro a que correspondem as "almas" ou formas dos corpos aparentemente "inertes". Na verdade, à substância simples corresponde a acção interna, ou seja, a percepção e a apetição. Que tipo de percepção ou apetição possuem as substâncias que se pressupõem nestes corpos? Ou, dito de modo mais rigoroso, que *sentido fenomenológico* há na atribuição de percepção a este tipo de "substâncias"?

A "ideia" de Leibniz parece ser a seguinte: de cada corpo possui-se apenas uma percepção muito reduzida: a da parte exposta e dada actualmente à percepção. Todavia, não pensamos (não pensamos, de facto) que às partes não expostas corresponda apenas a pura possibilidade de exposição, como se, por exemplo, o interior das pedras fosse um "vazio" de representação. Pelo contrário, pensamos habitualmente que, apesar de escaparem à percepção que temos actualmente e de cada vez, as coisas não vistas possuem *já* propriedades perceptivas (serão duras ou moles, azuis ou castanhas, húmidas ou secas, etc.). Dito de outro modo, pensamos que o mundo, todo o mundo (inerte e não inerte) está preenchido por determinações de representação: o mundo não é o que vemos dele agora, nem a soma das notificações que todos os sujeitos "orgânicos" (humanos e não humanos) têm dele: é muito mais e não sabemos até quanto mais. E todo esse "mais" será "deste modo ou daquele". Ora a todo o representado corresponde, como se disse já, um sujeito de representação. Se ao que pressupomos haver no interior não visto das coisas não corresponder realmente um sujeito, então não corresponde *nada*. O mundo reduzir-se-ia a farrapos perceptivos isolados, que cessariam quando desaparecessem do campo visual reconhecido explicitamente. Há mundos "não vistos" (explicitamente) em cada mundo visto (explicitamente), dada a indefinida analisibilidade das coisas: a tais mundos correspondem *propriedades* que *pertencem às coisas*. Logo, pertencem a sujeitos que percebem, pois não há conteúdo perceptivo sem sujeito de percepção. Ora o "agora não visto por mim" está actualmente dado *nele* (no mundo) a modo de representação, precisamente como nós pensamos: não há vazios de nada no mundo, pois o mundo não é um reservatório de "meras potencialidades de ver", mas um *sistema de exposições*, que acedem "à vez" à presença explicitamente reconhecida, mas de tal forma que o acesso ao reconhecimento explícito não cria o *próprio ser representado* da coisa assim reconhecida. Quer dizer, nós admitimos na verdade que a *visibilidade actual* das coisas não depende da percepção que "eu" (ou alguém como eu) possuo agora, por exemplo; admitimos que, mesmo que "ninguém" as veja, as coisas estão em "estado de exposição" e não em "estado potencial de exposição". Todavia, na medida em que, como Leibniz diz, o representado requer um sujeito de representação, essa banal admissão corresponde à tese de que a cada exposição (ou a cada sistema de exposições) corresponde um sujeito. E é neste sentido que Leibniz afirma que não há, na natureza, nada de "estéril ou inculto" (cfr., por exemplo, *Discours de Metaphysique*, G IV, 430 ou *Carta a Hartsoeker*, G III, 507: "il n'y a point de partie de la matiere qui ne soit cultivée"). Não se trata, assim, de não haver corpos inertes, pois certamente que os há: são meros fenómenos. Trata-se, mais

precisamente, de que tais corpos, se são corpos e possuem propriedades, também eles requerem, como pressuposição, sujeitos de representação.

Tais sujeitos podem ter formas por nós inimagináveis: não têm de possuir estrutura nem de planta, nem de animal (e muito menos de homem). Basta que possuam poder de perceber (quer dizer, que unifiquem uma multiplicidade), poder que pode assumir formas para nós actualmente inconcebíveis, e, na verdade, nada impede que tal aconteça. De facto, a definição de percepção abre um campo de possibilidades de ocorrência demasiado vasto para ser reduzido ao âmbito doméstico, como é, até, fácil de perceber. De facto, se apenas possuíssemos visão, não estaríamos em condições de pensar o que poderia ser a audição, quer dizer, não conseguiríamos vislumbrar outras formas de unificação da multiplicidade, porque numa nada se diz da outra. Ora se podemos reconhecer formas de unificação da multiplicidade que são irredutíveis e estranhas entre si, nada impede que haja outras, muitas mais, que sejam irredutíveis às que reconhecemos. Basta que unifiquem uma multiplicidade, quer dizer, que sejam sujeitos, isto é, unidades. Assim, a relação entre força e substância mantém-se em toda a natureza. Não se deve, no entanto, confundir a tese de Leibniz com um vitalismo primário. Os corpos são fenómenos; se são mais do que fenómenos (e "convém" que o sejam, pois de outra forma serão "ocos" do ponto de vista da representação e o mundo estará interrompido por hiatos de nada) pressupõem substâncias.

Quer dizer: o que Leibniz pretende dizer é apenas que o mundo é um sistema de determinações em forma de exposição. Esta é uma tese realmente "banal": é assim que pensamos. Apesar de banal, arrasta problemas, pois só é possível pensar tal banalidade se houver, submersas na matéria e em toda a parte, substâncias-sujeitos. A compreensão natural e imediata admite a banalidade, mas não a conclusão: não pensou a natureza da representação.

xviii O que diferencia essencialmente os Espíritos das simples substâncias ou das substâncias irracionais é, em última análise, o "*ser para si*", o "*facto*" de serem um "*eu*". A determinação de "*eu*" não consiste numa propriedade mais da substância, nem significa que tal substância unifique uma pluralidade (porque *isso* é uma substância, considerada na sua generalidade), mas consiste antes num *excesso* quanto às *determinações imediatas* (ou, como dirá Leibniz, meramente *naturais*). Ser um "*eu*" consiste, em última análise, no facto de a substância em causa se relacionar com o que lhe aparece *através* de determinações *não cegas* (isto é, que se reconhecem enquanto tais), quer dizer, no sentido estrito do termo, através de *mediações* consideradas em si mesmas, a que chamamos "*ideias*". O "*eu*" visa, assim, as coisas, como que "por cima delas", mediante a referência a sentidos que *excedem* o facto enquanto tal e que por isso transcendem o dado enquanto tal. Deste ponto de vista, os espíritos não estão reduzidos a mais um momento do mero acontecer das coisas, mas possuem a possibilidade de constituição ou de reconhecimento de *sentido*. Deve ter-se, portanto, em conta que quando Leibniz fala, no sentido próprio do termo, em "*eu*", não se refere propriamente à unificação de uma pluralidade, mas a um modo de unificação da pluralidade que *acrescenta determinações de sentido*, determinações que *possuem, na sua unidade, dois aspectos*: em primeiro lugar, "*libertam*" essa forma de unificação da cegueira para si mesma, o que significa que a substância tem o poder de reverter sobre si, de *se considerar* (isto é, de *constituir* um "*si*"), o que implica uma não submissão ao seu acontecimento imediato e a possibilidade de distância relativamente ao que se é (*distância que, todavia, determina a própria forma da substância em causa*); em segundo lugar, que essa consideração constitutiva de "*si mesmo*" não é puramente formal ou vazia, mas arrasta determinações de sentido, que são,

como se disse, as "ideias universais": "il y a encor des objets de nostre entendement qui ne sont point compris du tout dans les objets des sens externes, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moy même. Ce *Moy* et mon action adjoute quelque chose aux objets des sens" (*Sur ce qui passe les sens et la matiere*, G VI, 488; o texto deve ser lido na íntegra). De aqui decorre a célebre tese de Leibniz segundo a qual "rien n'est dans l'entendement qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même" (*ibidem*). No mesmo texto, Leibniz insiste no carácter não vazio da acção do "eu" e da sua consideração: "Cette conception de l'estre et de la verité se trouve donc dans ce *Moy* (...). On y trouve aussi ce que c'est qu'affirmer, nier, douter, vouloir, agir. Mais sur tout on y trouve la force des consequences du raisonnement qui sont de ce qu'on appelle la lumiere naturelle" (*Idem*, 489). Não se trata, pois, de que os Espíritos, para além de dizerem "eu", possuem *ainda* relação às ideias e às verdades universais (e podem, assim, constituir *ciências*). Trata-se, mais propriamente, de que a consideração do "eu" compreende analiticamente a consideração das determinações que lhe são próprias enquanto "eu", isto é, enquanto excessivas relativamente ao mero acontecimento imediato das coisas. Por essa razão, Leibniz fala do "eu" e da sua "acção": ao "eu", enquanto tal, corresponde *um modo activo de unificar a multiplicidade* (passe a redundância), modo que decorre da sua própria *espontaneidade*, e é essa espontaneidade que determina a "distância" que permite a reversão sobre si que constitui *originalmente* a forma "eu".

Todavia, estas indicações não são suficientes para dar conta do que se diz no texto. Leibniz afirma que, comparadas com as simples substâncias, os Espíritos são como deuses, feitos à imagem de Deus e participantes da Sua própria luz. Ora a relação entre os Espíritos e Deus (o facto de serem imagens de Deus) não pode derivar de, de alguma maneira, compreenderem a totalidade do que há, pois isso corresponde a *qualquer substância*. Por outro lado, não é igualmente claro em que medida o facto de se possuir um acesso ao universal e à ciência faz do "eu" uma imagem de Deus. Para justificar estas proposições ter-se-á de ter em vista que, segundo Leibniz (e por razões que não podem aqui ser explicitadas adequadamente) as nossas ideias tem por fundamento as próprias ideias de Deus, pois *de outra forma a validade do nosso ponto de vista seria nula*. Numa carta especialmente significativa a este respeito, Leibniz diz que "le même Dieu qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances. C'est parce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Estre absolu, c'est à dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine" (*Carta à Condessa Elisabeth*, Ak (2006), II, 1, 663). Torna-se por isso fácil de compreender porque é especialmente "urgente" provar a possibilidade da ideia de Deus e a sua existência: se a ideia de Deus não for possível, as nossas ideias não possuem qualquer fundamento, são meras determinações arbitrárias, e a categorização do mundo não terá qualquer significado, com tudo o que isso significa. Dito de outra forma, se as determinações (as ideias) que, em nós, constituem a própria fonte das noções de *sentido* e de *verdade* não possuírem mais fundamento que o seu próprio facto (quer dizer, se não possuírem um fundamento real absoluto), *nada* fará sentido: Deus não é, por isso, um ente mais que se agradece e que resolve alguns problemas eventualmente ainda por resolver, completando o "sistema" de modo a satisfazer finalmente a razão, mas sim a própria possibilidade das noções de *sentido* e de *verdade*. Trata-se, afinal, de uma radicalização da tese "se Deus não existe, tudo me é permitido", em que "tudo" é "tudo", abarcando não só o campo da moral, mas a possibilidade mais básica de "poder dizer a verdade" acerca do facto mais banal que se possa encontrar. Se as categorias não têm fundamento (se se reduzirem ao simples "nós pensamos assim"), o mundo é uma *hipócrita ilusão*. Nem sequer seria um "erro", pois a noção de erro mantém a pressuposição da realidade da noção de verdade; nem sequer

"não faria sentido", pois não "ter sentido" pressupõe a realidade da noção de sentido. É muito difícil não pensar em Deus.

Torna-se, assim, mais claro em que medida "pensar", dizer "eu", corresponde a ser "imagem de Deus", a possuir participação da Sua luz. Por esse motivo, Leibniz acabará por identificar a luz natural – que é a razão – com o próprio Deus: "Interim ob concursum divinum, qui cuique creaturae continuo tribuit, quidquid in ea est perfectionis, potest dici objectum animae externum esse solum Deum, eoque sensu Deum esse ad mentem, ut lux ad oculum", *Epistola ad Hanschium de Philosophia Platonica*, Erd, II, 446; cfr. também, sobre Deus como *naturale lumen*, Gr, 171. Sobre interpretação leibniziana da teoria da iluminação divina, cfr. ainda Erd, 452, 737, G IV, 292 e um texto especialmente significativo em C, 513.

^{xix} "tudo o resto não é feito senão por mor deles". Sobre este assunto, cfr. nota 36.

^{xx} Dado que a diferença entre o plano da existência das simples substâncias e o dos Espíritos é o objecto expresso dos *Princípios da Natureza e da Graça*, e que aqui Leibniz apenas lhe dedica uma rápida alusão, sem demasiadas explicações, remete-se o leitor para as notas correspondentes ao texto dos *Princípios*.

^{xxi} A expressão original é "Ames brutes". É claro que se refere aos animais irracionais. Corresponde ao termo latino *bruta*, que significa precisamente animais irracionais.

^{xxii} Sobre a hipótese da Metempsicose e os autores que, segundo Leibniz, a sustentaram, cfr. *Essais de Théodicée*, G VI, 149.

^{xxiii} A argumentação parece pouco clara, do ponto de vista lógico. Por um lado, Leibniz equipara a possibilidade da passagem de alma de um corpo para outro com a transmissão do movimento e das espécies, equiparação bastante discutível. Por outro, limita-se a dizer que a transmissão do movimento e das espécies é uma fantasia, sem a criticar. De facto, do ponto de vista argumentativo, a crítica à transmissão das espécies não pode ter lugar aqui, mas sim quando se analisar o problema da comunicação das substâncias, o que Leibniz só fará mais adiante. Por este motivo, parece mais congruente juntar o comentário da noção de "transmissão de espécies" à crítica da hipótese do sistema das causas ocasionais, pois são duas tentativas de solução para o mesmo problema. Cfr., portanto, nota 41.

^{xxiv} Jan Swammerdam, naturalista holandês, nasceu em Amesterdão em 1637. Estudou medicina na Universidade de Leiden, e dedicou-se ao estudo de plantas e animais, desenvolvendo novas técnicas de observação microscópica. Foi o primeiro a observar os glóbulos vermelhos do sangue. Opôs-se à teoria da geração espontânea dos insectos e propôs um sistema de taxinomia baseado nas diferentes formas de metamorfose. Escreveu, em 1669, a primeira obra moderna de entomologia, *Historia insectorum*, descrevendo 3000 espécies diferentes de insectos, formas de metamorfose, etc. Dedicou-se igualmente à embriologia, defendendo a teoria da preformação dos organismos. Morre em 1680, sem publicar a sua "grande obra", *Bibliae Naturae*, editada somente em 1737.

^{xxv} Marcelo Malpighi nasce perto de Bolonha, em 1628. Na Universidade de Bolonha estudou Filosofia e Medicina. Dedicou-se ao estudo microscópico das plantas e insectos e à embriologia, desenhando as diversas fases do desenvolvimento do embrião. Estudou o

sistema circulatório e respiratório dos vários tipos de organismos vivos. Foi dos primeiros cientistas a proceder à descrição anatômica do cérebro, língua, pele, etc. Membro da Royal Society a partir de 1668. Morre em Roma em 1694.

^{xxvi} Anton van Leeuwenhoek (Leibniz escreve habitualmente Leewenhoeck) nasce em Delft em 1632. Desenvolveu e construiu muitos microscópios e foi o primeiro a observar bactérias e protozoários. Devido à sua escassa formação literária (desconhecia latim) não escreveu qualquer livro. A Royal Society publicou algumas das cartas contendo descrições dos "pequenos animais". Leibniz sentia grande admiração por Leeuwenhoek, a que se refere com frequência, também porque as suas descrições se enquadravam facilmente nas teses de Leibniz. As observações de Leeuwenhoek permitiram um enorme "alargamento" do âmbito da natureza. Calculou, por exemplo, que existiria mais de um milhão de organismos vivos numa gota de pimenta d'água. Morre em 1723.

^{xxvii} Trata-se, evidentemente, de Malebranche.

^{xxviii} Pierre Sylvain Régis nasce em La Salvetat de Blanquefort em 1632. Filósofo cartesiano, ensinou filosofia em Toulouse, Montpellier e Paris. A sua obra principal tem por título *Cours entier de Philosophie ou Système général selon les principes de Descartes* (Paris, 1690). Escreveu vários artigos em oposição a Malebranche, no *Journal des Savants*, e a Spinoza, na *Réfutation de l'opinion de Spinoza, touchant l'existence et la nature de Dieu*. Modificou em alguns aspectos o pensamento de Descartes: negou, por exemplo, a existência de ideias inatas e separou-se de Descartes também no que diz respeito ao conhecimento da natureza apenas extensa do corpo. Morre em Paris em 1707. Não nutria especial simpatia por Leibniz. Assim, publica as *Reflexions sur une lettre de Monsieur Leibnitz écrite à M. l'Abbé Nicaise, dans laquelle il pretend faire voir que les principes de la Philosophie de Monsieur Descartes renferment des consequences contraires à la Religion et à la piété*, onde se pode ler: "Il y a long-tems qu'il semble que Mr. Leibnits veut établir sa reputation sur les ruines de celle de Mr. Descartes; les fragmens qu'il a mis de tems en tems dans le Journal de France en sont une grande preuve, et la liaison particuliere qu'il a faite avec les ennemis de ce Philosophe, qui sont ici en grand nombre, ne permet pas d'en douter (...). ... on a vû que tout ce que Mr. Leibnits écrivoit, se detruisoit de lui-même, et que ses meilleurs amis publioient hautement qu'il seroit à souhaiter qu'un si grand homme voulût se renfermer dans le Mathematiques où il excelle, et ne pas se mêler de la Philosophie où il n'a pas le même avantage" (G IV, 333). A polémica com Régis surgiu por Leibniz ter escrito a Nicaise uma carta bastante crítica de Descartes, que Nicaise publicou no *Journal des Savants*, contra as intenções de Leibniz. Esta polémica data de 1697, e é, portanto, posterior ao *Système Nouveau*. Não deixa de ser interessante observar o modo como os cartesianos consideravam Leibniz.

^{xxix} Nicolaas Hartsoeker nasce em Gouda (Holanda) em 1656. Estudou em Leiden, dedicou-se à óptica, (desenvolveu vários microscópios), física, embriologia (defendeu igualmente a preformação do embrião) e filosofia da Natureza. Pertenceu à Academia das Ciências de Paris e à Academia de Berlim. Manteve uma extensa (e importante) correspondência com Leibniz (G III, 488-535). Morre em Utrecht em 1725.

^{xxx} Tendo em conta o que se disse na Introdução sobre o corpo orgânico como correspondendo ao ponto de vista da substância, percebe-se facilmente em que sentido é esta a questão mais embaraçante de todas. Se a substância perdesse o seu corpo orgânico,

ficaria com um ponto de vista sem relação com que representa, sem o *fenómeno da sua relação com as coisas*, isto é, ficaria fora da ordem das coisas e desapareceria, então, a relação entre os fenómenos e os sujeitos que os representam: as substâncias ficariam perdidas *sem relação ao que representam*, razão pela qual Leibniz diz com todo o rigor que permaneceriam "inutilmente num caos de matéria confusa". Haveria percepção de fenómenos sem que a essa percepção correspondesse um sistema de sujeitos, pois os sujeitos perderiam a possibilidade de representar organizadamente. De facto, o corpo orgânico não é um *acessório* da substância simples, mas determina o modo como a substância representa: de aqui para ali, de mais perto para mais longe, desta maneira e agora daquela, numa ordem determinada, etc. A perda do corpo orgânico tornaria a substância um caos de representações sem significado.

^{xxxii} Não descobri a fonte de onde Leibniz tomou conhecimento desta experiência. Leibniz interessou-se pela entomologia desde muito cedo. Em 1671, numa carta a Martin Fogel, discípulo de J. Jungius, (Ak, II, I, 77-78), Leibniz pergunta-lhe sobre uma obra deste sobre a classificação de insectos. Para além dos autores citados acima, Leibniz refere-se também alguma vez a Joannes Goedaert (1617-1668), autor da *Metamorphosis naturalis* (1662-1669), em que se descrevem várias experiências com insectos. Ao longo do século XVII assiste-se a um desenvolvimento extraordinário da entomologia: por exemplo, o *De animalibus insectis* (1602), de Ulisse Aldrovandi (1522-1605); os estudos de Francesco Redi (1626-1679), que em 1668 publica uma obra sobre experiências sobre a geração dos insectos; o *Insectorum sive minimorum animalium Theatrum*, publicado em 1634, com Thomas Mouffet como autor, para além dos estudos dos autores já referidos. Conhecendo-se o interesse de Leibniz por praticamente tudo, é de supor que estaria a par das novidades sobre entomologia.

^{xxxiii} A expressão original é "de bien plus loin" e parece admitir várias interpretações. Pode significar, como se traduziu, de modo, por assim dizer, mais fraco, como se Leibniz estivesse apenas a dizer que, se os homens estivessem em condições de repor a máquina, haveria, "por maioria de razão", ou "muito mais ainda", muitas outras ressuscitações para além daquelas a que já assistimos. Quer dizer: não estamos em condições de restaurar a máquina, mas, se estivéssemos, haveria, por esse motivo, muitos mais casos como aqueles a que assistimos. Pode, todavia, querer também significar, ainda que não seja claro, que, se os homens estivessem em condições de "repor a máquina", seria possível proceder a "ressuscitações" a partir de estados em que os animais parecem bem mais destruídos do que aqueles em que tais "ressuscitações" ocorreram de facto.

^{xxxiiii} Cfr. PLÍNIO, *Historia Naturalis*, VII, 55, 189: "similis et de adservandis corporibus hominum ac revivescendi promisso Democriti vanitas, qui non revixit ipse."

^{xxxv} Cfr. mesma ideia nas *Cartas à Rainha Sophie Charlotte*, G III, 345 e G VII, 543. Leibniz tende, assim, a considerar-se a morte apenas como a cessação ou suspensão de certas funções, as "plus remarquables" (*Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*, G VI, 534), sem que isso implique a perda da actividade perceptiva, mas somente a sua alteração, uma alteração de sistema de aparências ou de "teatro", como costuma dizer: "... la mort, qui n'est qu'un changement de theatre" (*Carta a Sophie von Hannover*, G VII, 543). No limite, a morte será como um sono sem sonhos: "Il faut savoir que selon moy la perception ne se detruit jamais et l'ame en garde tousjours; mais dans l'apoplexie et dans ce qu'on appelle la mort, il y a une infinité de petites perceptions, où

rien ne se distingue et cela cause une stupidité, où l'on ne se souvient de rien; il en est de même dans un sommeil sans songe" (*Carta a Burnett*, G III, 311), sem que se possa admitir uma descontinuidade absoluta, mas apenas "un changement plus grand et plus prompt qu'à l'ordinaire, tel que seroit le saut ou la cataracte d'une riviere" (*Carta a Remond*, G III, 635).

Todavia, o caso dos espíritos é diferente, pois neles permanece o "eu", a identidade pessoal, como se dirá mais adiante, motivo pelo qual, neste caso, a alteração de teatro é determinada de outro modo: "il n'y a qu'un petit nombre d'Elûs, qui passe a un *plus grand theatre*" (*Monadologia*, G VI, 620; sublinhado meu).

^{xxxv} Tendo em conta as teses de Leibniz sobre a morte, parece à partida que nada impede que o sujeito perca as suas qualidades morais, isto é, que a morte implique o adormecimento da *consciência de si*, sem implicar, no entanto, a cessação da substância em causa, *a não ser que, nos espíritos, a identidade da vida perceptiva coincidissem absolutamente com a identidade da consciência de si*. Ora esta *não é* a tese de Leibniz: "il est seur (je l'avoue) que l'homme peut devenir aussi stupide qu'un Ourang-Outang" (*Nouveaux Essais...*, G V, 217). De facto, Leibniz distingue claramente (prescinde-se, neste caso, da evolução do seu pensamento, pois na juventude, no escritos de Paris, parece ter sustentado outra tese) entre percepção e apercepção, quer dizer, entre a simples unificação da multiplicidade, que ocorre em qualquer substância, e a consciência de si, bem como o reconhecimento explícito dessa unificação, que ocorrem apenas nalgumas substâncias. Não possuímos reconhecimento de tudo o que se passa em nós. São conhecidas as análises de Leibniz sobre as "petites perceptions", sobre a existência de determinações *percebidas* que, todavia, escapam ao reconhecimento. Leibniz é levado a ter de aceitar a existência de percepções inconscientes em virtude do fenómeno da *unidade da vida perceptiva*. De facto, se houvesse um hiato *absoluto*, do ponto de vista perceptivo, entre duas percepções reconhecidas, não seria possível estabelecer qualquer continuidade entre elas, o que significaria que não se estaria perante *uma* vida perceptiva com hiatos, mas sim perante dois sujeitos, pois um corte radical entre vidas perceptivas corresponde a sujeitos *diferentes*. Ora é um facto que a vida perceptiva do sujeito inclui cortes, momentos de inconsciência (sono sem sonhos, estados de coma, desmaios, etc.). Todavia, o sujeito *inclui em si esses hiatos*, isto é, está em condições de reconhecer-se como o mesmo através desses cortes, incluindo-os a eles mesmos. O que significa que os cortes na vida perceptiva não podem ser absolutos, pois de outro modo não poderia haver sequer consciência *deles*, como de facto há. Assim, é necessário que haja momentos perceptivos de que não se possui apercepção, percepções *confusas*, como costuma dizer. Leibniz recorre, como se sabe, a muitos outros argumentos para provar a existência de percepções inconscientes, mas para a nota presente importa apenas este, que é fundamental: a continuidade da vida perceptiva. Na verdade, a continuidade e, portanto, a unidade da substância, depende das percepções inconscientes: "ces perceptions insensibles marquent encor et constituent le *même individu* qui est caractérisé par les traces ou expressions qu'elles conservent des états précédens de cet individu, en faisant la connexion avec son état present, qui se peuvent connoître par un esprit supérieur, quand cet individu même ne les sentiroit pas, c'est à dire lorsque le souvenir exprés n'y seroit plus" (*Nouveaux Essais...*, G V, 48; o sublinhado é meu).

Ora dado que há, no sujeito, percepções que ele próprio não acompanha, de que não tem consciência e que escapam, assim, ao reconhecimento que o sujeito tem de si mesmo, é necessário pensar dois tipos de identidade no sujeito: "Pour ce qui est *du soy*, il sera bon de le distinguer de *l'apparence du soy* et de la conscienciosité. Le *soy* fait

l'identité réelle et physique, et l'apparence du *soy*, accompagné de la vérité, y joint l'identité personnelle" (*Nouveaux Essais...*, G V, 219. Cfr. também, por exemplo, *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle*, G IV, 527, texto sem título C 16). Deve ter-se em conta que, por identidade física ou real, Leibniz não está a referir-se a uma identidade aquém ou sob a percepção, mas sim à totalidade real da sua vida perceptiva. O que significa que a identidade pessoal do sujeito não coincide com a sua identidade real, e por vários motivos: aquela é, não só fragmentária quanto à extensão, por assim dizer (não acompanha a totalidade da sua vida, mas inclui uma enorme multiplicidade de hiatos), mas também quanto ao conteúdo (há, em cada situação do sujeito, uma infindável multiplicidade de determinações perceptivas que escapam ao seu olhar). Quer dizer, o sujeito tem uma apercepção extraordinariamente *fragmentária e superficial* do *si mesmo*.

O que não significa que não haja qualquer relação entre as duas identidades, mas somente que a identidade pessoal é apenas um aspecto reduzido da identidade real: o sujeito possui algo da sua identidade, reconhece-se a si mesmo como "o mesmo" mediante a consciência de si, mas do seu conteúdo apenas retém uma parte.

Deve ainda ter-se em conta que Leibniz *pressupõe* a unidade entre as duas formas de identidade. Em rigor, seria possível pensar que a identidade da consciência de si pode não coincidir com a identidade real, o que aconteceria se um sujeito tivesse percepções reconhecidas de si mesmo que não estivessem conectadas com as percepções confusas ou inconscientes. Seria, de facto, possível pensar que o *si mesmo* do sujeito deslizesse, sem a tocar, sobre a vida perceptiva real, de tal forma que um sujeito seria outra *coisa* que a consciência que possui de si, o que poderia acontecer, por exemplo, se *agora*, nascêssemos com a memória carregada de determinações sem referência real. Ou seja: a consciência de si poderia ser uma total ilusão (Leibniz discute estas possibilidades nos *Nouveaux Essais...*, G V, 217-229 e nos *Essais de Théodicée*, G VI, 166 e 182-183). Mas ainda que Deus possa fazer tal coisa (quer dizer, ainda que isso não seja uma contradição metafísica, e não o é porque a identidade real e a pessoal não coincidem absolutamente), não haveria qualquer sentido para isso. De facto, há uma relação entre as duas formas de identidade, ou então não há sentido no *si mesmo*.

O texto de Leibniz diz, todavia, mais. Para além de distinguir entre a identidade pessoal e a real, Leibniz afirma que se mantêm ambas depois da morte. Não se trata, apenas, de que os espíritos permaneçam racionais mesmo depois da morte, pois poderia acontecer que se mantivesse a razão, mesmo que suspensa quanto ao seu exercício, isto é, como mera faculdade. Trata-se, mais precisamente, de que se mantém também o próprio exercício da razão, o sentido "eu". É neste sentido que o texto afirma mais adiante que há uma diferença entre a indestrutibilidade de qualquer substância e a imortalidade dos espíritos: nenhuma substância se corrompe, porque não pode, mas só os espíritos se mantêm, depois da morte, presentes a si mesmos, sustentando o reconhecimento de si (veja-se, por exemplo, "... la conscienciosité ou le sentiment du *moy* prouve une identité morale ou personnelle. Et c'est en cela que je distingue l'*incessabilité* de l'ame d'une beste de *immortalité* de l'ame de l'homme: l'une et l'autre garde *identité physique et réelle*, mais quant à l'homme, il est conforme aux règles de la divine providence, que l'ame garde encor l'identité morale et apparente à nous mêmes", *Nouveaux Essais...*, G V, 218; cfr. ainda *Apologia Fidei ex Ratione*, Gr 27; *Positiones*, Gr 174; *Carta a Smith*, Gr 557; *Carta a des Bosses*, G II, 252; *Discours de Metaphysique*, G IV, 436, 459-460, 462; texto sem título C 16; *Essais de Théodicée*, G VI, 151; *Carta a des Billetes*, G VII, 451; *Carta a des Maizeaux*, G VII, 535, etc. O tema é ainda frequente na correspondência com Arnauld). Ora ainda que Leibniz o afirme, e que se possa admitir que tal faça sentido, não se vislumbra com clareza a razão metafísica dessa afirmação. Para tornar mais clara a

dificuldade, pode ser útil reverter à diferença de provas de imortalidade no caso de Tomás de Aquino e no de Leibniz. Tomás de Aquino provou a imortalidade da alma porque a alma executa já acções que não dependem em si mesmas da matéria; quer dizer, a natureza *excessiva* da razão relativamente aos sentidos é algo actualmente dado. Neste sentido, o ser da razão não depende da matéria. Ora é o ser da razão que constitui o momento central e essencial (ainda que não o único) do *si mesmo*. Se assim é, a decomposição do composto real não altera este estado de coisas: se a razão executa, quando unida à matéria, acções que transcendem a materialidade, a perda da matéria não modifica a possibilidade de tais acções, pois tal possibilidade depende *exclusivamente* da razão. Logo, a morte não faz cessar a consciência de si, pois a morte é a decomposição do composto real e a consciência de si não depende da composição, mas radica unicamente nas suas acções. Mas se o composto não é real, como é o caso na interpretação de Leibniz, e se a morte é a cessação de certas funções da substância, não é possível afirmar com certeza *que* funções cessam, pois não se sabe que é a morte, quer dizer, que efeitos produz ou impede. É certo que o "eu" acrescenta algo aos sentidos, como se viu, mas trata-se de um excesso que não está constituído a modo de composto real, mas meramente de sentido. Assim, dada a transcendência apenas *fenomenológica* da actividade da razão relativamente aos sentidos (que é um facto), é provável, é conveniente, faz sentido, que se mantenha a actividade da razão. Mas isso não é, todavia, *certo*, porque a transcendência referida é, como se disse, apenas de natureza fenomenológica e não ontológica: a substância é *simples*.

Sobre as várias formas de identidade do sujeito reconhecidas por Leibniz, a sua relação com o problema da imortalidade e as diferenças entre as concepções da juventude e da maturidade de Leibniz, cfr., por exemplo, WILSON, M., Leibniz: Self-Consciousness and Imortality in the Paris Notes and After, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58 (1976), pag. 335-352; SCHEFFLER, S., Leibniz on Personal Identity and Moral Personality, *Studia Leibnitiana*, VIII/2 (1976), pag. 219-240; VAILATI, E., Leibniz's Theory of Personal Identity in the *New Essays*, *Studia Leibnitiana*, XVII/1 (1985), pag. 36-43; JOLLEY, N., *Leibniz and Locke. A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pag. 102-144; CURLEY, E., Leibniz on Locke on Personal Identity, in HOOKER, M. (ed.), *Leibniz, Critical and Interpretative Essays*, Manchester, Manchester U.P., 1982, pag. 302-326.

^{xxxvi} Leibniz tinha escrito que tudo no mundo é feito "por mor" dos espíritos. No presente texto diz que tudo tende à perfeição do "Universo em geral" e também "das criaturas em particular" (e aqui não parece referir-se apenas aos Espíritos). Assim, no mesmo texto, Leibniz diz que "tudo" tende para a perfeição de *cada criatura*; que tudo tende para a perfeição dos *Espíritos*; que tudo tende para a perfeição do *Universo* em geral. Para que tende, então, "tudo"? Apesar do extraordinário laconismo de Leibniz relativamente a este problema, ele é de importância fundamental para perceber o significado da noção de *sistema* ou *harmonia*. Como é habitual, Leibniz limita-se a fazer uma simples referência ao assunto, pressupondo talvez que o leitor não terá dificuldade em perceber o que está verdadeiramente em causa. O problema é, todavia, complexo. Há textos em que Leibniz afirma explicitamente que o sentido das partes do universo é a totalidade: "le merveilleux universel fait cesser et absorbe, pour ainsi dire, le merveilleux particulier, puisqu'il en rend raison" (*Reponse aux reflections ...*, G IV, 557); ou: "Nous ne sommes donc pas nés pour nous memes, mais pour le bien de la société, comme les parties sont pour le tout", *Discours sur la generosité* (FOUCHER DE CAREIL, L. (ed.), *Leibniz. Lettres et Opuscules Inédits*, Hildesheim, Olms (reimp), 1975, p. 171). Nestes textos, a

subordinação das partes ao todo é clara. Noutros textos, porém, Leibniz afirma explicitamente que todas as coisas têm vista o bem das partes: "on m'objecta qu'il (Deus) faisoit ce qu'il trouvoit bon pour luy meme, mais non pas peut estre pour nous. Je repondis qu'il ne seroit gueres parfait ny habile, s'il ne rendoit tout bon encor pour ses ouvrages, et que je croyois que sans cela elles ne sçauroient estre bonnes pour luy, ou ce qui est la meme chose, ne le seroient pas assez" (*Sur la Bonté des Ouvrages de Dieu*, Ak, VI, IV, 1514). Há, assim, uma tensão quanto ao sentido da totalidade: ou cada uma das partes está subordinada ao sistema total das coisas ou o sistema total das coisas está organizado em função de cada uma das partes. Veja-se o *De rerum originatione radicali* (G VII, 306-307) onde esta tensão está expressa de modo muito claro.

Do ponto de vista imediato e natural, o problema é óbvio porque tendemos a pensar a totalidade como um arranjo de partes, como um *puzzle*, e, assim sendo, parece lógico concluir que cada parte tem em vista o todo. É difícil pensar como seria possível que o todo estivesse organizado tendo em conta cada uma das partes, devido à pluralidade e à contrariedade entre elas. Ora a tensão a que Leibniz se refere tem por função alterar radicalmente a noção de totalidade, o que fez introduzindo precisamente a noção de *sistema*. Num sistema, o todo é certamente anterior às partes, de tal forma que é dele que cada parte recebe sentido. Mas essa anterioridade poderia estar constituída de tal forma que a perfeição do todo não redundasse na perfeição de cada uma das partes (como ocorre, de facto, num composto real). Todavia, a noção de sistema não corresponde a este fenómeno, mas sim ao facto de que, sendo o todo realmente anterior às partes, *cada uma* delas é o centro do todo, de tal forma que o todo está totalmente em função de cada uma das partes, sendo elas muitas e contrárias. É neste sentido que Leibniz diz que "Deus é hábil": Ele consegue que a perfeição da totalidade seja, ela mesma, a perfeição de cada uma das partes, de tal forma que a tensão para a totalidade (e a subordinação das partes ao todo) *é a mesma coisa* que a subordinação do todo a *cada uma* das partes. Tudo está feito para cada coisa e todas estão feitas para todas. Em última análise, Leibniz está apenas a formalizar "logicamente" a noção de Providência divina. Na verdade, a Providência significa que a "atenção" e o cuidado de Deus não se dispersam nem se atrapalham com a pluralidade e a organização das coisas, quer dizer, Ele não acorre agora ao particular, logo a seguir ao universal, tentando fazer "o melhor possível dadas as circunstâncias", como acontece no governo dos homens. Deus não sofre desses problemas: Ele faz, de facto, o *melhor possível*, no sentido mais rigoroso do termo: consegue *harmonizar* aquilo que é melhor para cada um com aquilo que é melhor para qualquer outro, de tal forma que o resultado é o melhor para cada um, o melhor para todos e o melhor para a totalidade considerada enquanto tal. Em resumo: tudo está feito em atenção a cada um e *isso mesmo* significa que tudo em cada um está feito em atenção à totalidade, pois só na medida em que tudo está organizado em função de cada parte é que a perfeição do todo se revela: "ce qui me paroist le plus beau dans cette consideration est que ce principe de perfection au lieu de se borner seulement au general, descend aussi dans le particulier des choses et des phenomenes, et qu'il en est à peu pres comme dans la Methode de Formis Optimis (...). Car ce meilleur de ces formes ou figures ne s'y trouve pas seulement dans le tout, mais encor dans chaque partie, et même il ne seroit pas d'assez dans le tout sans cela (...). C'est ainsi que les moindres parties de l'univers sont réglées suivant l'ordre de la plus grande perfection, autrement le tout ne le seroit pas" (*Tentamen Anagogicum*, G VII, 272-273; o sublinhado é meu). Leibniz pode, assim, proferir teses aparentemente contrárias, que só o serão devido à compreensão natural da noção de *todo*. Mas com a introdução da noção de sistema, a contrariedade desaparece (o que não desaparece é a dificuldade de pensar um *sistema*): a perfeição do todo é a perfeição de cada uma das partes, de modo que se está

perante uma redundância do todo em cada parte. O sentido do todo é o de cada uma das partes *e vice-versa*. É este o sentido da afirmação leibniziana de que este é o "melhor dos mundos possíveis". A qualidade do mundo é uma qualidade metafísica. Este é o melhor dos mundos possíveis porque a sua organização é perfeita: não se pode fazer melhor quando tudo está ordenado tendo em conta todas as coisas (a noção de melhor dos mundos possíveis compreende ainda outros aspectos, que não é possível analisar agora, mas nenhum deles se refere ao facto de tudo "correr bem" para o pobre Cândido, se por "correr bem" se entende a opinião vulgar).

Leibniz apresentará ainda, como se sabe, uma outra formulação da noção de sistema quando considera cada parte como uma *formaçãõ particular do todo*, uma variação do sistema universal, ou melhor, *a totalidade do sistema numa variação particular*, como ocorre em vários passos da correspondência com Arnauld. Chama a atenção o modo como Leibniz afirma as mais complicadas teses metafísicas como que "de passagem", como se não estivesse a dizer nada de particularmente interessante, uma banalidade.

xxxvii Cfr. HIPÓCRATES, *De Diaeta*, I, IV, 19 e ss.

xxxviii Cfr. ARISTÓTELES, *De coelo*, 298b1 e ss.

xxxix Leibniz refere-se, tal como posteriormente o indica em nota, aos *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* (1686), de Fontenelle. Bernard de Fontenelle (1657-1757) foi secretário permanente da Academia das Ciências de Paris. Por este motivo, manteve uma correspondência com Leibniz, a propósito de uma eventual publicação de um estudo de Leibniz sobre o cálculo binário (cfr. FOUCHER DE CAREIL, L. (ed.), *Leibniz. Lettres et Opuscules Inédits*, p. 195-235). Também devido a essas funções, leu, a 13 de Novembro de 1717, o elogio em memória de Leibniz. A iniciativa do elogio não terá derivado, no entanto, de Fontenelle (cfr. AITON, E., *op. cit.*, p. 350).

O texto de Fontenelle a que Leibniz parece fazer referência, apesar de extenso, merece ser citado: "Toute la philosophie, lui dis-je, n'est fondée que sur deux choses, sur ce qu'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais; car si vous aviez les yeux meilleurs, que vous ne les avez, vous verriez bien si les étoiles sont des soleils qui éclairent autant de mondes, ou si elles n'en sont pas; et si d'un autre côté vous étiez moins curieuse, vous ne vous soucieriez pas de le savoir, ce qui reviendrait au même; mais on veut savoir plus qu'on ne voit, c'est là la difficulté. Encore, si ce qu'on voit, on le voyait bien, ce serait toujours autant de connu, mais on le voit tout autrement qu'il n'est. Ainsi les vrais philosophes passent leur vie à ne point croire ce qu'ils voient, et à tâcher de deviner ce qu'ils ne voient point, et cette condition n'est pas, ce me semble, trop à envier. Sur cela je me figure toujours que la nature est un grand spectacle qui ressemble à celui de l'opéra. Du lieu où vous êtes à l'opéra, vous ne voyez pas le théâtre tout à fait comme il est; on a disposé les décorations et les machines, pour faire de loin un effet agréable, et on cache à votre vue ces roues et ces contrepoids qui font tous les mouvements. Aussi ne vous embarrassez vous guère de deviner comment tout cela joue. Il n'y a peut-être guère de machiniste caché dans le parterre, qui s'inquiète d'un vol qui lui aura paru extraordinaire et qui veut absolument démêler comment ce vol a été exécuté. Vous voyez bien que ce machiniste-là est assez fait comme les philosophes. Mais ce qui, à l'égard des philosophes, augmente la difficulté, c'est que dans les machines que la nature présente à nos yeux, les cordes sont parfaitement bien cachées, et elles le sont si bien qu'on a été longtemps à deviner ce qui causait les mouvements de l'univers. Car représentez-vous tous les sages à

l'opéra, ces Pythagore, ces Platon, ces Aristote, et tous ces gens dont le nom fait aujourd'hui tant de bruit à nos oreilles; supposons qu'ils voyaient le vol de Phaéton que les vents enlèvent, qu'ils ne pouvaient découvrir les cordes, et qu'ils ne savaient point comment le derrière du théâtre était disposé. L'un d'eux disait: C'est une certaine vertu secrète qui enlève Phaéton. L'autre, Phaéton est composé de certains nombres qui le font monter. L'autre, Phaéton a une certaine amitié pour le haut du théâtre; il n'est point à son aise quand il n'y est pas. L'autre, Phaéton n'est pas fait pour voler, mais il aime mieux voler, que de laisser le haut du théâtre vide; et cent autres rêveries que je m'étonne qui n'aient perdu de réputation toute l'Antiquité. A la fin Descartes, et quelques autres modernes sont venus, qui ont dit: Phaéton monte, parce qu'il est tiré par des cordes, et qu'un poids plus pesant que lui descend. Ainsi on ne croit plus qu'un corps se remue, s'il n'est tiré, ou plutôt poussé par un autre corps; on ne croit plus qu'il monte ou qu'il descende, si ce n'est par l'effet d'un contrepoids ou d'un ressort; et qui verrait la nature telle qu'elle est, ne verrait que le derrière du théâtre de l'opéra. A ce compte, dit la Marquise, la philosophie est devenue bien mécanique ? Si mécanique, répondis-je, que je crains qu'on en ait bientôt honte. On veut que l'univers ne soit en grand, que ce qu'une montre est en petit, et que tout s'y conduise par des mouvements réglés qui dépendent de l'arrangement des parties. Avouez la vérité. N'avez-vous pas eu quelquefois une idée plus sublime de l'univers, et ne lui avez-vous point fait plus d'honneur qu'il ne méritait ? J'ai vu des gens qui l'en estimaient moins, depuis qu'ils l'avaient connu. Et moi, répliqua-t-elle, je l'en estime beaucoup plus, depuis que je sais qu'il ressemble à une montre. Il est surprenant que l'ordre de la nature, tout admirable qu'il est, ne roule que sur des choses si simples." (Premier soir).

O texto é interessante porque Leibniz utiliza a mesma estratégia de Fontenelle para demonstrar precisamente o contrário. Segundo Fontenelle, o que nos impede de reconhecer a disposição mecânica da natureza é um defeito de visão, o facto de nos aproximarmos das coisas "de longe": "Toute la philosophie, lui dis-je, n'est fondée que sur deux choses, sur ce qu'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais; car si vous aviez les yeux meilleurs...". Ora Leibniz nega o mecanicismo na organização da natureza pela mesma razão, e por isso cita Malpighi, Swammerdam e Leewenhoeck, que observaram a natureza de *muito mais de perto* do que os cartesianos. Quer dizer, é o mecanicismo que deriva de ter os "olhos fracos", de tal forma que, aumentando a acuidade da visão, a natureza surge de modo muito mais maravilhoso, pois é não só orgânica, como infinitamente orgânica. A oposição entre Fontenelle e Leibniz é tanto mais interessante quanto aquele atribui a Descartes um maior poder de observação, enquanto Leibniz costuma dizer que os cartesianos não se preocupam em olhar: "J'aime mieux un Leewenhoeck qui me dit ce qu'il voit qu'un cartésien qui me dit ce qu'il pense" (*Carta a Huygens*, GM, II, 83). Obviamente, tendo em conta os destinatários do texto, Leibniz omitirá esta crítica aos cartesianos. Note-se ainda que, assumindo a "estratégia da observação", Leibniz mantém a "estratégia do texto": aparecer como um moderno, que prefere a experiência ao raciocínio puramente dialéctico. A "demonstração" da organicidade da natureza é, pois, "experimental"; assumirá outra forma quando Leibniz tentar demonstrar que "não pode ser de outro modo".

^{xl} Géraud de Cordemoy nasce em Paris em 1620. Filósofo de orientação cartesiana, historiador das duas primeiras dinastias reais de França e advogado de profissão. Foi admitido na Academia das Ciências em 1675. Entre as suas obras conta-se o *Discours physique de la parole* e também o *Discernement du corps et de l'âme, en 6 discours, pour*

servir à l'éclaircissement de la physique, onde surgem já os princípios do Sistema das Causas Ocasionais. Morre em 1684.

^{xli} O problema da "comunicação das substâncias" corresponde ao problema da *afecção*: como é possível que uma substância seja afectada por outra? Quer dizer, como é possível que *receba modificações* a partir do que ela não é, de "fora"? Estas modificações incluem também as modificações que correspondem ao conhecimento, pois pensamos que se conhece devido a uma modificação que ocorre no sujeito produzida pela notícia proveniente das coisas: percebemos as cores dos objectos porque somos afectados por eles, por essa qualidade concreta que percebemos. No presente texto, Leibniz limita-se a pôr de parte a solução de Malebranche (e do ocasionalismo em geral), sem criticar a solução escolástica (a que se refere o texto anterior sobre "a transmissão das espécies"). Como se disse na nota respectiva, por questões de ordem convém ex-pôr aqui as duas hipóteses que Leibniz exclui, a escolástica e a ocasionalista, deixando para as notas seguintes a hipótese que Leibniz admite. Omite-se a hipótese cartesiana, porque Leibniz se reduz a dizer que Descartes abandonou o problema, o que, como se sabe, é, no mínimo, bastante discutível.

Para a escolástica, o problema, do ponto de vista epistemológico, pode enunciar-se resumidamente do seguinte modo: conhecemos coisas que não somos; ora todo o conhecimento se dá no sujeito, quer dizer, é uma acção imanente, pois o sujeito não pode "sair de si" para se introduzir nas coisas. Conhecer é sempre, de algum modo, conhecer-se, e o sujeito conhece o que não é quando é de alguma maneira isso que diz conhecer (quer dizer, o que ele não é). Assim, é necessário que haja uma forma qualquer de se ser o que não se é, ou seja, de assumir a forma das coisas que se conhecem (de outro modo não haveria conhecimento das coisas que não somos, mas pura e simples imaginação sem qualquer objectividade). Ora dado que o sujeito não conhece as coisas materiais nelas mesmas (o que significaria que ele se realizaria materialmente nelas, o que é absurdo), é necessário que as conheça imaterialmente, quer dizer, é necessário que aquilo que é material nas coisas seja imaterial no sujeito. Assim, por exemplo, quando o sujeito vê algo azul ele precisa de receber em si o azul "disso" sem a materialidade em que o azul está constituído na coisa azul. Isso significa que, de alguma maneira, o azul da coisa lhe seja comunicado sem a sua materialidade. A escolástica chama a este tipo de "realidades" possuídas pelo sujeito cognoscente enquanto derivam das coisas e que são nele de modo diferente do modo como são nas coisas – *espécies* (omite-se a referência aos vários tipos de espécies estudados pela escolástica: sensíveis e inteligíveis, impressas e expressas). Estas espécies são semelhanças das coisas, e é pela assunção delas que o sujeito as conhece. O problema está muito bem descrito por Tomás de Aquino: "oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae" (S. Th., I., q. 84, a. 2, r). O que implica que, de algum modo, o sujeito "receba" as formas conhecidas ou espécies: "per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro" (S. Th., I., q. 84, a. 1, r). É evidente que esta concepção do processo de conhecimento levanta problemas difíceis, como sejam o modo como a cor do ouro é recebida no sujeito sem o ouro e o modo como, portanto, "sai" dele: exige-se pensar um *medium* de comunicação e uma "transmissão de

espécies". E é sabido também, que apesar das complexas análises elaboradas pela escolástica, todo este processo foi ridicularizado, em muitos casos injustificadamente, pelos modernos. Leibniz limita-se a pôr de parte esta possibilidade, classificando-a, como se viu, como uma "fantasia". Assim, por exemplo, diz na *Monadologia*: "Les accidens ne sauroient se detacher, ny se promener hors des substances, comme faisoient autres fois les especes sensibles des Scholastiques" (G VI, 607-608). É provável que quando, neste parágrafo, Leibniz diz que "a opinião vulgar é inconcebível" se esteja precisamente a referir aos escolásticos.

O Sistema das Causas Ocasionais (ou ocasionalismo), que foi "muito posto em voga" por Malebranche (mas que inclui outros pensadores importantes, como Cordemoy, e principalmente Clauberg e Guelincx, de quem aliás, Leibniz recebeu a infeliz metáfora dos dois relógios), admite a impossibilidade da afecção directa e afirma que a relação entre o que se passa entre duas substâncias é realmente nula, ainda que haja concordância entre elas. Esta concordância deriva directamente da acção de Deus: dada uma determinada modificação numa substância, Deus produz directamente noutra uma modificação correspondente, de tal forma que a primeira alteração nada "diz" da outra, não a provoca, não é razão dela, mas apenas a ocasião da produção divina da segunda. É claro que há alguma semelhança entre a hipótese ocasionalista e a leibniziana dos "acordos", ainda que com diferenças significativas (relacionadas com as noções de milagre e de expressão), como se dirá adiante. Sobre o ocasionalismo, cfr. VLEESCHAUWER, H., Occasionalisme et harmonie préétablie - Guelinx et Leibniz, *Studia Leibnitiana Supplementa*, 14 (1975), pg. 279-292; WOOLHOUSE, R., Leibniz and Occasionalism, in WOOLHOUSE, R. (ed.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Dordrecht, Kluwer, 1982, pag. 165-183.

^{xlii} É evidente que, tendo em conta quer a alteração da tese do "homem" como sujeito dotado de portas e janelas quer a noção de substância que Leibniz introduz, a noção de comunicação directa de substâncias é inconcebível (este aspecto foi já exposto, e não se insistirá mais nele). De qualquer modo, Leibniz não deixará de explicitar o que se entende *fenomenologicamente* por *afecção* e de distinguir, a este propósito, as *teses* do ponto de vista natural e as *descrições* do fenómeno, quer dizer, aquilo de que de facto temos notícia: cfr. nota 46.

^{xliii} No original, onde exerce funções de predicativo do complemento directo, a palavra "Deus" está no acusativo. Na tradução passa a exercer outra função sintáctica, dada a construção com a partícula apassivante, razão pela qual foi posta no nominativo.

^{xliv} Parece claro que há uma grande semelhança entre a hipótese leibniziana e a de Malebranche quanto à comunicação das substâncias, pois em ambos os casos a correspondência entre percepções não é directa, mas está constituída em Deus. A diferença fundamental, segundo Leibniz, deriva do facto de, na tese de Malebranche, a correspondência não ter significado nas *próprias substâncias nem numa lei geral de representação*. Quer dizer, Leibniz interpreta o sistema das causas ocasionais como sendo um sistema em que não se dá *razão natural* das alterações, e é neste sentido que afirma que Malebranche recorre ao milagre, isto é, a algo que "n'est pas explicable par la nature des choses" (Erd II, 460; sobre esta noção de milagre, cfr. também, por exemplo, G IV 520 e, em geral, todos os textos de esclarecimento do *Systeme Nouveau*), ou seja, apelando para causas de que se reconhece o *poder*, mas de que se desconhece a *razão*. Como se verá na nota 46, isto corresponde a dizer que Malebranche não compreendeu a

natureza fenomenológica da afecção. Na verdade, segundo Leibniz, o que ocorre numa substância é, de facto, *razão* do que ocorre noutra, sem que isso implique influxo directo ou afecção "física", enquanto que na tese de Malebranche não haveria razão nenhuma *nas próprias substâncias* para Deus produzir uma representação em vez de outra. Dito de outra forma, o "sistema" das causas ocasionais" não é um *sistema*, no sentido estrito do termo, mas corresponde à existência de uma pluralidade de entes em que o significado de cada um *não está* originalmente mediado por todos os outros (razão pela qual não há nenhuma lei de representação que, por assim dizer, "obrigue" Deus a produzir numa substância *esta* representação em vez de qualquer outra). Ora do ponto de vista leibniziano, Deus criou um *sistema*, que não é menos sistema por ser ideal (quer dizer, por não haver relações reais entre as substâncias), de tal modo que a correspondência de representações deriva do *sistema criado* e não da pura e arbitrária vontade de Deus (quer dizer, deriva de uma *ideia*). Há, então, uma *razão* na própria substância para que se produza nela *esta* representação e não aquela, e a razão é a própria harmonia, o facto de cada coisa *ser em si mesma*, de algum modo, *mediada por todas as coisas*.

^{xlv} O texto é ambíguo. O termo "sujeito" tanto pode dizer respeito apenas ao assunto, ao tema que está em causa, como pode também referir-se, de modo mais técnico, à tese da compreensão do predicado na noção do sujeito. Neste caso, Leibniz estaria a dizer que a tarefa de dar razão deve ser executada tendo em conta a identidade, a determinação, a noção da coisa de que se trata.

^{xlvi} Ao longo deste extraordinariamente denso parágrafo, Leibniz resume toda a hipótese da harmonia pré-estabelecida. No espaço de uma nota não é possível senão apresentar algumas breves indicações, que apontem para os aspectos mais significativos e marcantes. Leibniz explicar-se-á com muito mais clareza na correspondência com Arnauld e com muito mais pormenor na Teodiceia. Aqui resume a hipótese da harmonia praticamente a um conjunto de fórmulas quase "telegráficas".

O primeiro aspecto que chama a atenção é o facto de Leibniz dizer que foi "insensivelmente conduzido a uma opinião" que o surpreendeu. As questões que imediatamente se colocam são: porquê *insensivelmente* e porquê a *esta* opinião e não a qualquer outra. As duas questões estão evidentemente relacionadas porque Leibniz foi *conduzido* a esta opinião, quer dizer, foi como que "levado pela mão" até ela. E de tal forma que ficou surpreendido com a "sua" própria opinião. Parece haver algum sentido nestas expressões, para além da sua evidente natureza retórica. Deixando para mais adiante as razões que conduziram Leibniz à "hipótese dos acordos", importa começar por vincar que haveria *sempre* a possibilidade de uma *resolução negativa* do problema – quer dizer, seria possível pensar que o problema com que Leibniz se debate não teria, pura e simplesmente, solução –, e é muito significativo que Leibniz nem sequer se refira a tal possibilidade. Para se poder interpretar o que está em causa, quer no modo insensível como Leibniz foi conduzido a esta solução quer no facto de eliminar a possibilidade de resolução negativa, pode ser útil ter em conta a seguinte objecção de Foucher ao *Système Nouveau* e a correspondente resposta de Leibniz. A objecção de Foucher é a seguinte: "En vérité, Monsieur, ne voit on pas que ces opinions sont faites exprès, et que ces systemes venant après coup n'ont esté fabriqués que pour sauver certains principes?". O comentário de Leibniz é significativo: "Toutes les hypotheses sont faites *exprès*, et tous les systemes viennent *après coup*, pour sauver les phenomenes ou apparences; mais je ne voy pas quels sont les principes dont on dit que je suis prevenu, et que je veux sauver" (*Eclaircissement du nouveau systeme de la communication des substances, pour servir de reponse à ce qui*

en est dit dans le Journal du 12 Septembre 1695, G IV, 496). A objecção de Foucher é bem compreensível: Leibniz terá inventado hipóteses e, a partir delas, um sistema, para manter a validade de certos princípios; quer dizer, a hipótese leibniziana é arbitrária e depende de assunções dogmáticas ou de teses de natureza metafísica (princípios) que não decorrem de nada. Ora a resposta de Leibniz diz precisamente o contrário: as hipóteses e os sistemas têm uma origem não arbitrária, que não depende de princípios, de teses metafísicas ou dogmáticas, mas sim da análise da *própria estrutura do problema em causa* (e de algo mais, que se indicará a seguir). Não se trata, assim, de "inventar" uma hipótese, mas de se ser conduzido a ela pela *própria forma* do problema. Tudo isto poderá ficar talvez um pouco mais claro se se examinar a questão que está em debate.

O problema que está em causa é, como se sabe, o da "comunicação de substâncias", a saber, como é possível que uma substância influa noutra, a modifique e seja por ela modificada, sob qualquer forma. Leibniz, como se viu, excluiu as hipóteses escolástica e ocasionalista. Afirma seguidamente que foi levado (por um processo que agora se deixa em silêncio) à hipótese dos acordos. Ora, como se disse, Leibniz poderia não ter sido *levado* a parte alguma. Mais: mesmo pressupondo que tivesse sido conduzido a tal hipótese, poderia *ainda* submetê-la à exigência de uma prova absoluta. E de alguma maneira é certo que o fez, dado que afirma tratar-se de uma *hipótese*, ou seja, de não possuir dela uma prova que *elimine de iure qualquer outra possibilidade*. Dito de outro modo, Leibniz *poderia* ter concluído que não dispomos de qualquer argumento *certo* a favor da existência da comunicação de substâncias. E *poderia* ter dito isso, porque a comunicação de substâncias *não é um fenómeno*: não vemos substâncias a comunicarem entre si, entre outros motivos porque, do seu ponto de vista, nem sequer *vemos* substâncias, por definição: todo o visível é fenómeno e as substâncias são as pressuposições dos fenómenos (ainda que provavelmente não estejamos em condições de eliminar essas pressuposições, mas isso não as converte em fenómenos). Assim, dado que não há *fenómeno* de comunicação de substâncias, Leibniz poderia ter dito que apenas se pode, por exemplo, conjecturar, mas de tal modo que todas as eventuais conjecturas e hipóteses seriam, de facto, arbitrárias, porque não possuiriam fundamento naquilo que aparece. Neste caso, seria impossível ser "conduzido" a qualquer hipótese, a não ser, na verdade, mediante teses dogmáticas sem fundamento. Sempre se pode pensar que há algo para além do que se vê, mas se, *no que se vê*, nada se diz para além daquilo que é dado a ver, as hipóteses sobre o que excede o fenómeno serão evidentemente totalmente arbitrárias. Se assim é, não se reconhece motivo para se ser "insensivelmente conduzido a uma hipótese" que, além disso, teve até o condão de surpreender Leibniz (o próprio autor da hipótese). Este aspecto merece alguma consideração porque é habitualmente pouco tido em conta pelos comentadores de Leibniz, desde Foucher até hoje. E o que parece estar em causa é o seguinte: *fazem parte dos fenómenos também as teses que naturalmente admitimos sobre os fenómenos*. Tais teses são também *parte* do que *aparece*. Ora Leibniz distingue, como se verá, entre a *tese* que naturalmente admitimos e a *interpretação* que (também naturalmente) possuímos de tal tese. Há, de facto, *teses* que conformam o mundo. Tais teses podem ser interpretadas de muitas formas. A quem observa o que se passa pede-se que mantenha os fenómenos (com as teses que os conformam) e pese ou meça o valor das interpretações que sobre eles recaem, utilizando os critérios da racionalidade. (Seja dito de passagem que é óbvio que o sujeito pode pôr em causa tanto as *teses* quanto os próprios *critérios de racionalidade* que julgam a validade das interpretações. Mas nesse momento nada mais haverá a dizer ou a pensar. Este é o motivo pelo qual todo o pensamento é, em última análise, hipotético, dado que não se pode fundar a si mesmo, quer dizer, dado estar constrangido a ter de se pressupor a

si mesmo. Mas o levantamento ou a erradicação desta pressuposição é o *nada*. Pode, por isso, dizer-se que "reason is itself a matter of faith. It is an act of faith to assert that our thoughts have any relation to reality at all. If you are merely a sceptic, you must sooner or later ask yourself the question. 'Why should *anything* go right; even observation and deduction? Why should not good logic be as misleading as bad logic? (...) The young sceptic says, 'I have a right to think for myself'. But the old sceptic, the complete sceptic, says, 'I have no right to think for myself. I have no right to think at all'. There is a thought that stops thought. That is the only thought that ought to be stopped" (CHESTERTON, G.K., *Orthodoxy. The Collected Works of G. K. Chesterton*, Ignatius Press, San Francisco, vol. I, 1986, p. 236)).

Há, de facto, *pressuposições* do nosso modo de nos encarmos com as coisas, pressuposições que fazem parte das próprias coisas com que nos encarmos, e de tal forma que *aquilo que aparece não apareceria como aparece sem essas pressuposições ou teses*. Tais teses não são apenas os princípios lógicos. Assim, por exemplo, quando dizemos "ver um cão" estamos a admitir tacitamente a ontologia categorial que Aristóteles descreveu, pois não *vemos* um amontoado de posições e determinações irreduzíveis (a cor, o peso, a extensão, etc.), mas *uma* totalidade ideal que compreende uma pluralidade de momentos que são de facto irreduzíveis entre si. Nem mesmo poderíamos ver tal amontoado ou um qualquer dos momentos desse amontoado (por exemplo, a cor) sem tacitamente admitirmos a velha noção platónica de ideia, pois as cores são universais. Quer dizer, o modo como naturalmente encarmos as coisas e as reconhecemos não se reduz a uma assistência absolutamente passiva e neutra relativamente àquilo que aparece, como se aquilo que aparece não estivesse conformado por teses, momentos ideais ou categoriais. De facto, se *apenas assistíssemos*, a nada assistiríamos. Neste sentido, tais teses são, de facto, fenómenos que configuram o próprio mundo a que com tanta facilidade assistimos. São teses que pertencem, de certa forma, ao mundo, são *naturais*, dado que são elas que constituem a natureza, as coisas.

Ora, entre essas teses inclui-se a da comunicação das substâncias: quando tocamos, pensamos que algo é tocado; quando vemos, que algo é visto, etc. São evidentemente *teses*, porque 'tocar' e 'ver' são fenómenos "meus", alterações de "mim", que somente falam do "eu", e se reduzem a ele. É evidentemente possível que alguém pense ter sido afectado e nada o ter afectado. E é possível que o que acontece num caso aconteça em todos os casos. Mas se se aderisse, de facto, a tal possibilidade, cair-se-ia novamente no nada.

Ora Leibniz *aceita* as teses naturais do ponto de vista natural, do modo como sem esforço nos temos com as coisas. É precisamente a isso que se refere quando, no texto acima citado, fala em "*sauver les phenomenes ou apparences*" ou quando, no próprio *Systeme Nouveau*, diz que a "opinião daqueles que transformam ou degradam os animais em puras máquinas (...) *é inverosímil*" ou que, com a hipótese dos acordos, "preservam-se muito bem as *maneiras de falar vulgares*". Há, de facto, um *significado* nas maneiras vulgares de falar, tal como há um *significado* nos fenómenos, um significado que se deve manter. Na verdade, se os fenómenos fossem "puras aparências" sem indicação de sentido, nada haveria para guardar; e se nada houvesse de significativo nas "maneiras de falar vulgares", que interesse haveria em preservá-las? Quer dizer: se as teses que naturalmente conformam o mundo são insignificantes, todo o pensamento se revolve no vazio do nada. Aquilo que, no entanto, Leibniz não deixa de indicar é que o ponto de vista natural *cola* a essas teses uma determinada interpretação do seu significado, e cola de tal forma que chega a pensar que entre a *tese natural* e a *interpretação natural da tese* não há qualquer diferença, como se se tratasse precisamente da mesma coisa. Por isso, distingue

entre as "maneiras de falar vulgares" e as "opiniões do vulgo". As opiniões vulgares *devem* ser criticadas, pelos critérios de racionalidade disponíveis; e as teses naturais devem receber o seu sentido dessa crítica, de tal modo que se salvem "os fenómenos e as aparências" e se critique, tanto quanto for necessário, a compreensão ininteligível que lhes é acrescentada. Assim, é perfeitamente possível que se mantenha uma tese natural com um sentido completamente inverso ao sentido natural, que é, aliás, o que Leibniz faz neste mesmo parágrafo quando diz que a tese da harmonia pré-estabelecida (que é completamente estranha à compreensão natural) "*produz o mesmo efeito* que se observaria se elas (as substâncias) comunicassem entre si mediante uma transmissão de espécies". Cfr., por exemplo, *Eclaircissement du nouveau système de la communication...*, G IV, 495: "Je ne fuiray pas même de dire que l'ame *remue* le corps, et comme un Copernicien parle veritablement du lever du soleil, un Platonicien de la réalité de la matiere, un Cartesien de celle des qualités sensibles, pourveu qu'on l'entende sainement, je crois de même qu'il est tres vray de dire que les substances agissent les unes sur les autres, pourveu qu'on entende que l'une est cause des changemens dans l'autre en consequence des loix de l'Harmonie".

É certo que Leibniz admite igualmente que a compreensão natural das teses – que deve ser criticada – parece por vezes decorrer das próprias aparências, motivo pelo qual o sentido do termo "aparência" nem sempre é unívoco nos textos de Leibniz: tanto pode significar o que deve ser "salvo", como a interpretação natural. Veja-se, por exemplo, este texto, onde a diferença entre as maneiras de falar e a crítica à interpretação natural é muito clara: "dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'ame depend en quelque maniere du corps et des impressions des sens: à peu pres comme nous parlons avec Ptolomée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit du lever ou du coucher du soleil", *Essais de Théodicée*, G VI, 138; sobre todo este assunto são bem interessantes os repetidos e irónicos protestos de Leibniz contra a acusação de arbitrariedade da sua hipótese na *Addition à l'Explication du système nouveau touchant l'union de l'ame et du corps, envoyée à Paris à l'occasion d'un livre intitulé Connoissance de soy même*, G IV, 573-590.

É neste enquadramento que, parece, deve ser interpretado o facto de Leibniz ter sido "insensivelmente conduzido" à hipótese dos acordos. Há uma tese (nenhuma substância é um nada para as outras), há um problema e, para manter a tese tendo em conta o problema, requer-se pressupor "esta" hipótese. A tese sabe-se qual é; o problema é o da impossibilidade de uma comunicação física ou directa das substâncias; a solução é a conformidade original ou *a priori* das substâncias. Trata-se, agora, de mostrar porquê.

Tal como está apresentado no *Système Nouveau*, o problema da comunicação de substâncias é o problema da *afecção*. A que corresponde – para além da *tese* da afecção, isto é, de que há fenómenos que ocorrem numa substância que "causam" fenómenos que ocorrem noutra substância – o fenómeno da afecção? Não corresponde ao facto de algo "passar" de uma substância para outra, pois não assistimos a nenhum tipo de passagem; não corresponde também, enquanto fenómeno, ao facto de Deus provocar num ente uma alteração quando algum outro pensa que tal alteração é causa da que se passa nele. Corresponde, parece, ao facto de o sujeito se considerar *passivo* quando *atribui* a razão do que se passa nele (e se passa totalmente nele: não há fenómeno senão de si e das suas modificações) a outro e *activo* no sentido inverso. Ou seja: se, por exemplo, se considerar apenas o aspecto *passivo*, por *afecção* entendemos habitualmente um fenómeno complexo: há uma notificação de "mim numa alteração minha" cuja *razão de ser* se atribui a outro que não eu: o sujeito afirma ter sido afectado não porque "veja" outro a modificá-lo, mas porque não reconhece em si (e *diz* reconhecer noutro) a *causa* do que se

passa nele. Não se trata apenas de não se reconhecer a si mesmo como causa do que verifica estar a acontecer em si, pois nesse caso seria possível não tomar tal acontecimento por uma afecção: poderia, por exemplo, ser devido a algum processo subjectivo oculto ou desconhecido, como ocorre em fenómenos de ilusão ou de loucura. No caso da afecção, o sujeito não só não reconhece em si a causa da sua modificação mas, além disso, atribui a razão de ser dela a outro ente, à actividade de outro ente sobre ele. E essa atribuição (a *tese* da atribuição) é *também* um fenómeno do próprio sujeito modificado. É claro que se se considerar a afecção no sentido activo, o fenómeno é idêntico, ainda que em sentido inverso: toma-se o que se passa em mim como *razão* do que se passa noutro. Na afecção há, portanto, um fenómeno constituído sob uma determinada interpretação e tanto o fenómeno como a interpretação são imanentes ao sujeito. Como é possível, então, dar razão deste acontecimento, isto é, como é possível que um sujeito seja *naturalmente* levado a adjudicar a razão de uma modificação sua a outro ou o contrário? De facto, se a modificação é minha e me pertence completamente, o simples motivo de não reconhecer a origem da minha alteração é insuficiente para a atribuir a outro. Todavia, tal atribuição é um facto e é, repete-se, um facto subjectivo: em "mim" está a tese da dependência de outro e está como fundadora dos sentidos ver, ouvir, tocar, etc. Deste ponto de vista, a tese da afecção conforma, na verdade, o mundo: recebemos notícia e sofremos a acção das coisas e é por isso que dizemos estar entre elas, com elas.

A tese de Leibniz é em traços (muito) largos a seguinte: para que "em mim" exista, não apenas modificação, mas também o sentido "outro" como causador dela (ou como *sujeito passivo* dela, no caso de ser eu o sujeito activo), é necessário que tal sentido – com todas as suas possibilidades de provocar afecção – esteja incluído *já em mim*, pois de outra forma não poderia surgir, visto que se excluíssem as hipóteses escolástica e ocasionalista (que são as únicas que Leibniz diz restarem, o que é evidentemente muito discutível). Não se trata, de facto, de que o sujeito quando se reconhece alterado (ou a alterar outro) "invente" a noção de afecção, porque, como se disse, não há nenhum motivo "obrigatório", necessário, que exija uma invenção desse tipo: tudo se poderia dever a causas internas ao sujeito e desconhecidas dele. A noção de afecção é, pelo contrário, natural, enquanto tese, pois é desta forma que naturalmente interpretamos o que se passa connosco. Isso significa que está compreendido no sujeito o sentido "possibilidade geral da afecção", tomado como: aquilo que se passa em mim tem origem noutro e aquilo que se passa noutro tem origem em mim. Para que tal ocorra, é necessário, antes de mais, que o sentido "outro" esteja incluído em mim e como momento constitutivo de mim, e isto em todos os casos, quer como momento activo quer como momento passivo. Se, por exemplo, quando me sinto afectado pelo tacto, atribuo a origem dessa alteração ao facto de ter sido tocado pela mão de outrem, requer-se que faça parte do *meu* fenómeno "alteração táctil actualmente sentida" o sentido "mão de *outrem* a agir de determinada forma". O que implica que a minha identidade, enquanto identidade que se compreende a partir do que ela não é (isto é, enquanto identidade afectada seja de que modo for) compreende *originalmente* a identidade de todas as coisas que a "afectam", isto é, que dão razão do sentido com que me compreendo a mim mesmo. Evidentemente, o mesmo se passa em sentido inverso: quando me considero como activo, como estando a agir sobre outros sujeitos, considero também que o outro se considera passivo (isto é, faz parte da *minha* consideração a *consideração do outro* como estando a sofrer em virtude minha acção). O que significa que a "relação de considerações" (de mim como activo/do outro como passivo e vice-versa) é exacta e de "resto zero": sempre que me penso como activo penso outro como passivo, e nessa mesma "quantidade" ("ele" é *tão* passivo *quanto* eu sou

activo). Há, assim, uma *exacta correspondência* entre *actividade* e *passividade* na afecção, correspondência que pertence ao *sentido*, ao modo como se *consideram ou interpretam* os fenómenos: o sujeito é activo não quando produz directamente noutro uma modificação, mas quando considera a sua modificação como *razão* da que se passa no outro, e vice-versa. E tudo se passa no sujeito, no sistema de teses e fenómenos próprios do sujeito, sem qualquer contacto entre substâncias.

É certo que seria eventualmente possível pensar um acordo casual e não constitutivo entre os momentos de actividade e passividade, o que poderia acontecer, por exemplo, por sorte, quer dizer, quando julgo sofrer em razão da acção de outrem sobre mim, há, *por acaso*, alguém que julga agir sobre mim. Seria igualmente possível pensar um acordo "caso a caso", à vez, isto é, seria possível pensar, de facto, duas (ou mais) séries de fenómenos totalmente independentes quanto aos seus sentido e ordem que, num determinado momento, se "cruzassem" de modo a entrarem em correspondência. E seria ainda possível pensar (como Leibniz diz que Malebranche pensava) que Deus estaria sempre a introduzir alterações (à pressa) numa substância a fim de que tal correspondência fosse um facto (deve ter-se em conta, para o que segue, que as substâncias-sujeitos são a unidade de séries de fenómenos, de tal modo que se falará indiferentemente em "substâncias" e "séries de fenómenos"). Em todas estas possibilidades a série de fenómenos de um sujeito não teria *correspondência intrínseca* com qualquer outra série de fenómenos de outro sujeito: a correspondência seria um *facto exterior* aos fenómenos de cada sujeito e não seria um *sentido* em nenhum, nem poderia produzir uma *tese* natural. Todavia, *não* é este o modo como pensamos a afecção. Quando sou afectado, faz parte da compreensão que possuo da série de fenómenos a que assisto em mim a tese de haver noutro uma outra série de fenómenos correspondente. E de tal modo que o facto de haver noutro sujeito outra série de fenómenos é *significativo* para a minha série de fenómenos, isto é, a *outra série de fenómenos* (que desconheço, mas pressuponho) *constitui um momento intrínseco do sentido da minha*. Sem essa presença do sentido da outra série de fenómenos na minha, a tese da afecção não surgiria nunca (de onde me surgiria a ideia de depender de outro, se apenas assisto ao que se passa em mim, como é, de facto, o caso?). Ora nada de isso implica que haja *comunicação directa*, "encontro" físico ou que as substâncias "se toquem". Significa, sim, que o sujeito não pensa os seus fenómenos como absolutamente *privados*, mesmo que eles sejam, de facto, privados (como são: são *meus*). Mas o carácter não absolutamente privado dos fenómenos não implica evidentemente que os meus fenómenos (precisamente enquanto são meus) sejam também de outrem, o que não faz sentido; implica, sim, que outros sujeitos têm acesso aos meus fenómenos na medida em que os *dele* são percebidos *nele* como estando em correspondência exacta com os "meus", que é o que se passa na afecção: quando digo que alguém me toca não penso que ele sente o que eu sinto; penso que aquilo que eu sinto corresponde a algo que ele sente, ainda que admita que as sensações sejam diferentes e que haja entre ambas as sensações uma relação de razão de ser. *Isto é a afecção*. De facto, a afecção, enquanto fenómeno, equivale a uma série de fenómenos que se compreende como estando em correspondência com outra, numa forma de correspondência que é considerada como "dar razão de", no sentido activo ou passivo. Ora isso exige considerar ainda dois aspectos: a forma de constituição e o sentido das regras de correspondência entre séries de fenómenos (ou sujeitos); e o sentido dessa correspondência como "dar razão de".

Ao conjunto de fenómenos que se passam em mim enquanto estão compreendidos na possibilidade de uma correspondência exacta com todos os outros conjuntos de fenómenos chamamos *mundo*, se o sistema de correspondências for considerado na sua

totalidade ideal, quer espacial quer temporal. De facto, o mundo é em cada caso o mundo a que assisto; mas o mundo a que assisto está a ser tomado como um *aspecto do mundo*, quer dizer, como *uma* possibilidade de apresentação das coisas à qual correspondem outras "das mesmas coisas", numa correspondência exacta. A "mesma coisa" é, enquanto tal, o *próprio sistema de regras de correspondência*, pois ela nunca acede à presença como tal (como "toda a coisa", na sua identidade total), mas sempre como um aspecto (deste assunto apenas se pode apresentar aqui um esboço, devido à sua complexidade). É neste sentido que os fenómenos são ao mesmo tempo privados e públicos: são privados porque são em cada caso meus (e só meus); são públicos porque isso que é dado em mim é passível de apresentação noutra, ainda que noutra forma, mas numa outra forma que tem exacta correspondência com a forma que assume em mim. Há, pois, uma *comunidade de significação* entre *fenómenos* que *são* em sujeitos que não comunicam realmente entre si. Só por essa razão, "eu" posso pensar que, àquilo que se passa em mim, corresponde algo noutra sujeito, algo que não é a "mesma coisa", o mesmo fenómeno de modo absoluto, mas um fenómeno correspondente, num sistema exacto de correspondências. Essa unidade de significação é, pois, uma comunidade total de sentido, de que todos os sujeitos participam, e é evidentemente o facto de todos viverem num *mesmo mundo*. A noção de "mesmo mundo" significa, assim, que "nenhum de nós" (pressupõe-se) vive o mundo como *absolutamente privado*, mas como um mundo que é de facto *tão privado como comum*, quer dizer, o mundo que acontece em cada sujeito é o *mundo de um mesmo mundo*, e não uma série desconexa e solta de fenómenos, sem relação com o que se passa eventualmente nos outros. O que se passa em mim não é um sonho (pressupõe-se), o que significa que, de alguma maneira é pensado como passível de ser vivido, ainda que de outro modo, por outro sujeito. Pensamos, assim, que o que é "meu" possui uma relação de sentido com o que é de "outros", de tal forma que nada é *absolutamente* privado, mas privado enquanto comunicável. Sem isso, o sentido "afecção" seria impossível. A afecção pressupõe, na verdade, um âmbito de *encontro*, e ainda que tal âmbito pertença a cada um (quer dizer, possua natureza fenomenológica e não ôntica), ele está constituído em cada sujeito como estando a ser vivido também por outros ao modo "deles". O mundo em que se vive é do sujeito que o vive e, enquanto tal, passível de habitação por outros sujeitos, ainda que à sua maneira. Leibniz di-lo numa daquelas suas fórmulas exactas e perfeitas: "ce qui est particulier à l'un, est public à tous" (*Discours de Metaphysique*, G IV, 439). O mundo é privado em cada um e é público para todos, o que significa que o sentido *público* faz parte do mundo privado. Ora tal sentido significa que não habitamos um mundo deserto, mas um mundo onde o que se passa connosco tem relação com o que se passa noutros, e uma relação de correspondência que é, por um lado, *exacta* (de outra forma o mundo seria disforme e mal "arranjado") e por outro, *original*, porque não construímos o mundo a partir da correspondência, mas é a unidade e mesmidade do mundo que constitui e é o sentido da correspondência em causa. Dito de outra forma: é o sistema total de correspondências que constitui originalmente o sentido de cada série de fenómenos (ainda que sejamos naturalmente levados a pensar que "primeiro", na ordem lógica, há uma série de fenómenos e "depois", como se fosse um acrescento posterior, a sua correspondência com outras séries). É, de facto, assim que vivemos: o pôr-do-sol que "eu" contemplo é absolutamente *meu*, mas não o vivo como se fosse incomunicável a outros; o rosto que neste momento contemplo é um fenómeno *meu* e, no entanto, não o vivo como se não pertencesse "àquele" que o transporta. Ou seja, para dar conta do fenómeno da afecção é necessário, antes de mais, que haja uma *comunidade de sentido* entre várias substâncias, ainda que essa "comunidade" seja um sistema ou regra de correspondências.

Não basta, porém, essa comunidade de sentido, pois ela não produz, por si mesma, a noção de "dar razão de". É preciso, pois, que o sistema de regras de correspondência seja um *sistema de razões*, de ordem na constituição de sentido. O que significa que cada série de fenómenos não só se compreende como estando em correspondência com outras, mas, no caso de se compreender como dependendo de uma afecção, compreende essa correspondência como sendo a razão *de ser* da sua. Do ponto de vista metafísico, isso significa que há ordens na sucessão de fenómenos que são como são *porque* há outras ordens que são como são, quer dizer, que as séries de sucessão dos fenómenos em cada sujeito estão *constituídas tendo em conta as outras séries* (e não estão constituídas cada uma "por sua conta", autónoma ou isoladamente). Não se trata, então, de uma causalidade física ou directa, mas de uma questão de sentido ou razão: quando um sujeito se sente afectado assiste em si mesmo a uma série de fenómenos; ele compreende essa série em correspondência com outra noutro sujeito; e compreende que a série a que ele assiste em si possui *esta* ordem porque está constituída na dependência da ordem da série de fenómenos no(s) outro(s) sujeito(s); ou seja: quando sou afectado por outrem, eu sinto isto nesta ordem de fenómenos não "*enquanto*" o outro sentirá "x" (numa outra ordem de sucessão de fenómenos), mas *porque* o outro sentirá "x". O que implica que o que se passa em mim foi originalmente constituído em mim *em razão* do que se passa noutro (tanto no sentido activo ou passivo, dependendo da série de fenómenos que constitui o "dar razão de").

Em resumo: para dar razão da afecção, no seu sentido mais geral – que é o sentido que reside na noção "fazer parte de um mundo privado e público" – requerem-se três determinações: em primeiro lugar, que *todas* as substâncias estejam originalmente constituídas em correspondência exacta com todas as substâncias; em segundo lugar, que essa correspondência *signifique* um único *sistema de fenómenos*, a que chamamos mundo; em terceiro lugar, que o que se passa em cada substância esteja determinado originalmente pelo que se passa nas outras, e ordenadamente, de tal forma que x ocorre numa substância *porque* y ocorre noutra. Quer dizer: todas as substâncias têm de possuir originalmente os mesmos fenómenos (no sentido indicado atrás de "mesmo fenómeno"), pois só assim haverá *um mundo*, e o *modo original* como as substâncias possuem os mesmos fenómenos deve estar constituído de tal forma que aquilo que ocorre numa esteja determinado pelo que acontece noutra. Assim, haverá correspondência de substâncias sem comunicação física directa ou ocasional. A esta dupla determinação chama-se sistema ou, na linguagem de Leibniz, *harmonia*, *hipótese dos acordos*. Há um único sistema de fenómenos; esse único sistema compreende-se em cada substância; e a compreensão desse único sistema em cada substância está constituída tendo em conta a compreensão desse mesmo sistema em todas as outras. Leibniz repete estas ideias, variando as formulações de muitos modos, no *Discours de Metaphysique* e na correspondência com Arnauld.

Pode prescindir-se, então, da hipótese de Malebranche que introduzia, ao arrepio dos fenómenos e da interpretação natural que deles temos, a conexão entre as substâncias, a unidade do mundo e do sistema de fenómenos que ele significa, *de fora*, a partir, não das substâncias mesmas e do próprio mundo, mas de Deus. E pode também prescindir-se do influxo físico directo, pois tudo se passa como ele acontecesse sem que de facto aconteça. Assim, é *certo* que o que se passa em mim tem a sua razão noutro, pois cada substância está constituída *nos seus próprios fenómenos* em atenção a todas as outras, de tal forma que a um determinado fenómeno de uma corresponderá *de facto* um outro fenómeno noutra como razão do primeiro (no caso da primeira se considerar passiva e inversamente no caso de se considerar activa). O que significa que a tese da afecção mantém-se perfeitamente: é *verdade* que a *razão* do que se passa em mim, quando penso ser passivo,

se encontra noutro. O que *não* é verdade, diz Leibniz, é que a essa razão corresponda uma transmissão directa e física de propriedades. O "efeito" é o mesmo; a interpretação totalmente diferente.

Em resumo: o sentido correspondência de fenómenos (isto é, o mundo) significa que os fenómenos de uma substância estão constituídos em conformidade com os fenómenos de outra substância. Tal conformidade não pode ser influxo; não pode ser produto de um arranjo ocasional, porque isso destruiria o sentido original *mundo*, como uma unidade. Logo, a correspondência é *a priori*, mas, insiste-se, de tal modo que não se trata apenas de uma mera concomitância de fenómenos ("quando" acontece X numa substância acontece Y noutra), porque isso não daria *razão* do fenómeno da afecção. A correspondência é de *razão*: X ocorre numa substância *porque* ocorre Y noutra (e é assim que pensamos). Para que tal seja possível, é preciso que em cada substância esteja "ela mesma e tudo o mais", por assim dizer, isto é, a totalidade constituída em arranjo ou conformidade *a priori*, e que o que há nela mesma esteja originalmente determinado porque tudo o que se passa nas outras. "No princípio", Deus fez que o que acontece numa determinada substância e num determinado momento aconteça *porque* algo acontece nesse momento noutra substância. E estando todas originalmente constituídas de tal forma que a correspondência é *a priori*, caso a caso e total, os fenómenos serão, ao mesmo tempo, por um lado, totalmente de cada substância e, por outro, determinados por todas as outras. Deus constituiu, assim, as substâncias de tal forma que o que se passa em cada uma tem por razão o que se passa nas outras, e *incluiu em cada substância também esse sentido*, razão pela qual cada uma se vive a si mesma como pertencendo ao mesmo mundo das outras, pelas quais é afectada e as afecta.

Deixando para as notas seguintes o comentário a alguns aspectos particulares, interessa indicar aqui que, deste modo, Leibniz "resolve" dois problemas antigos na história da filosofia: a relação entre uno e múltiplo e a relação entre espontaneidade e determinação. Com a noção de sistema, Leibniz introduz na unidade de cada substância a totalidade de sentido de todas as outras, de tal modo que o múltiplo não é a soma das unidades, mas a *repetição* da "mesma unidade", em que cada uma compreende a totalidade do que se passa nas outras. A totalidade está em cada substância e cada substância repete a totalidade: há um só sistema que se repete em variação, numa unidade perfeita de correspondência. O que, de passagem, arrasta uma nova compreensão da relação entre espontaneidade e determinação. Cada substância é *totalmente espontânea*, porque inclui em si mesma a totalidade do que é, de tal modo que tudo se passa como se só ela e Deus existissem. E, ao mesmo tempo, cada substância é *totalmente determinada*, pois tudo o que se passa nela, na sua imanência, depende da relação original e ideal que mantém com todas as restantes. O sujeito está *realmente* isolado de todas as substâncias, o que assegura a sua independência e espontaneidade completas. O sujeito está *idealmente* e *a priori* constituído em correspondência com todas as outras substâncias, o que assegura a comunidade de sentido e a dependência de todas as outras criaturas, tal como, de facto, pensamos. O que significa que, no pensamento de Leibniz, a oposição entre espontaneidade e determinação desaparece *como oposição* e, curiosamente, os termos significam *precisamente a mesma coisa*.

^{xlvii} A expressão original diz: "... des phenomenes suivis sur les estres externes". A ideia de Leibniz parece clara: os sentimentos interiores são fenómenos que "seguem", na sua ordem própria, os entes exteriores, que são o "modelo" a partir do qual os sentimentos interiores se conformam. Não se trata, assim, de uma mera conformação, mas de uma sequência de fenómenos que está constituída tendo outra como original, por assim dizer,

sem que exista comunicação directa ou influência física entre elas. Não parece fácil encontrar em português uma tradução fiel e imediatamente da expressão "suivis sur".

^{xlvi} A expressão "aparências verdadeiras" resume bem o que se disse na nota 46. Por um lado, os fenómenos de cada substância são fenómenos *dela*, motivo pelo qual não passam de aparências. Por outro lado, são aparências *verdadeiras*, porque correspondem, de facto, ao que se passa noutras substâncias. Uma aparência não será verdadeira, mas meramente imaginária, no caso em que o fenómeno esteja constituído fora da ordem do mundo, fora, portanto, da correspondência *ideal de sentido* com todas as outras substâncias (e é este, uma vez mais, o modo como pensamos: um fenómeno que não pertença ao mundo público, que não encontre correspondência *nenhuma* com o que se passa noutros sujeitos, será um fenómeno imaginário). Por essa razão, Leibniz diz que o mundo é como que um *sonho bem ordenado*: a diferença entre as aparências verdadeiras e as falsas não reside na *própria aparência*, que não tem um teor ontológico diferente quando é real, razão pela qual pode ser considerada como um sonho; mas está "bem regulada", isto é, está constituída numa perfeita correspondência, não só imanente (quer dizer, de tal modo que em cada substância os fenómenos obedecem a leis, a regras de derivação, uns a partir de outros – às leis da natureza, por exemplo – e assim constituem uma totalidade imanente de sentido), mas, mais essencialmente, porque obedecem à ordem universal, de tal forma que as regras imanentes a cada substância correspondem exactamente às regras imanentes a qualquer outra. Leibniz estuda a diferença entre os fenómenos reais e os imaginários em, por exemplo, *De modo distinguendi phenomena realia ab imaginariis*, G VII, 319 e ss.

^{xl} A "natureza representativa" da substância recebe, com a hipótese dos acordos, uma sobredeterminação. De facto, pela sua própria natureza, toda a substância é representativa, pois toda a substância é *una*, e a única unidade de que temos notícia é a *unidade de uma multiplicidade*, e isso é a própria definição de representação. É esta também a razão, como se indicou na Introdução, pelo qual toda a unidade é activa – unidade que unifica. Com a hipótese dos acordos, a natureza representativa da substância recebe um novo significado: a representação da substância exprime o que ela "não é" (os entes que estão fora dela, como diz Leibniz), o que significa que os seus fenómenos são, como se disse, verdadeiros, isto é, que *correspondem a qualquer coisa* e não são meras apresentações sem mais significado que o facto de acontecerem. A natureza representativa da substância, considerada nesta forma mais rigorosa, depende, portanto, do facto de cada substância compreender, na sua própria identidade, a totalidade do sistema, de tal modo que quando representa, isto é, quando produz os *seus próprios fenómenos*, exprime o mundo que a transcende realmente. Assim, a "*capacidade de exprimir os entes*" é a própria definição de representação, tomada agora no seu sentido "sistemático", como *repetição da totalidade do sistema universal*: ao representar, a substância representa e expõe a *sua própria* identidade (porque toda a representação é do sujeito que representa) e, ao mesmo tempo e *pela mesma razão*, exprime o que se passa no mundo: "Dieu a mis dans chaque Ame *une Concentration du Monde*, ou la force de représenter l'univers suivant un point de vue propre à cette Ame" (*Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius (...) avec mes remarques*, G IV, 542). Representar e exprimir são, assim, a mesma coisa: produzir "aparências verdadeiras". Tenha-se em conta, finalmente, que "expressão" não significa cópia. Há expressão sempre que houver entre duas representações uma *regra de correspondência*, o que não implica que o fenómeno exprimido seja "igual" ao fenómeno que exprime. O que é facilmente compreensível, pelo menos nalguns dos casos mais óbvios de expressão: assim, por exemplo, a visão que se possui de um qualquer objecto

espacial exprime o objecto na sua totalidade, não porque o objecto seja sempre igual ao fenómeno que em cada caso se apresenta, mas porque todas as perspectivas espaciais que lhe correspondem são passíveis de *unificação*, mediante as regras da geometria, por exemplo. É, aliás, *por isso mesmo* que se diz que há *um* objecto só: não porque o apresentado seja sempre idêntico, mas porque entre todos os apresentados há uma regra comum que *unifica*, num sentido só, a pluralidade de apresentações diversas. Leibniz define o conceito de expressão na correspondência com Arnauld, do seguinte modo: "Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son geometral" (G II, 112). Texto igualmente expressivo em *Quid sit Ideia* (G VII, 263-264), citado na Introdução.

¹ Leibniz ocupou-se, desde muito cedo (desde 1663, com a sua dissertação em Filosofia *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, G IV, 15-26), com o problema do princípio de individuação (o que era previsível, tendo em conta as suas leituras escolásticas), que consiste em saber a que determinação corresponde o ser individual – o ser *este* – de cada ente. Todavia, com a hipótese dos acordos, o problema do princípio de individuação torna-se (ainda, se é possível) mais complexo. De facto, a noção de harmonia implica que, de alguma maneira, *tudo está em tudo*, pois de outra forma não haverá conformidade entre substâncias, nem identidade de um único sistema de fenómenos em representação: o mundo. Assim sendo, torna-se difícil perceber a que corresponde a diferença entre duas substâncias se, de alguma maneira, em todas se compreende o mesmo conteúdo: *tudo*. Leibniz não poderá recorrer à solução tradicional na escolástica, que consistia em fazer da matéria (ou da matéria determinada pela quantidade; deixa-se de lado a exposição do problema na escolástica) o princípio de individuação, porque a matéria, como se viu, não é um momento de um composto real e, portanto, não pode limitar e, assim, individualizar a forma ou o conteúdo da substância. A solução leibniziana consistirá, em parte, em caracterizar a individualidade da substância, não por uma diferença de conteúdo (que é o mesmo), mas pela *ordem na sucessão dos fenómenos*: em todas as substâncias estão todos os fenómenos, visto que todas as substâncias representam o mundo, e não parte dele. Mas não o representam do mesmo modo: cada substância representa uma visão da totalidade, que compreende a totalidade a partir dessa visão. A diferença consiste, assim, num "simple rapport, à peu pres comme la situation d'une ville considérée d'un certain point de vue diffère de son plan geometral; car elles expriment toutes tout l'univers, comme chaque situation exprime la ville" (*Carta a Ernst von Hessen-Rheifels*, G II, 19; cfr. também, *Discours de Metaphysique*, G IV, 439: "le resultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance qui exprime l'univers, conformément à cette vue" (as ocorrências são, como é sabido, muito numerosas). *Toda* a cidade está compreendida em cada visão dela, mas numa ordem determinada. No *Systeme Nouveau*, Leibniz determina o *sentido da ordem*: a ordem da apresentação do mundo está determinada pela relação aos órgãos, pois é por eles que acedemos à totalidade, quer dizer, não representamos tudo ao mesmo tempo, mas umas coisas primeiro que outras, umas de mais perto, outras de mais longe, e todas por referência ao que representamos mais originalmente, que é o nosso corpo. Esta determinação da individualidade da substância implica também *modos diversos de compreensão da totalidade da "cidade"* na própria substância, modos que correspondem às *formas* que o conteúdo das percepções pode assumir: reconhecemos mais clara e facilmente o conteúdo de umas percepções do que outras (o que, no ponto de vista do *Systeme Nouveau*, quer dizer: reconhecemos mais claramente o que os órgãos mais

imediatamente representam). A conformidade e ordem *entre todas as substâncias* recebem, então, também um sentido quanto ao *modo* da percepção. Ora apesar de não ser possível, neste espaço, fazer uma análise dos modos de representação no pensamento de Leibniz (cfr. um resumo nas *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, G IV, 422-426), alguma coisa parece necessário dizer para compreender o que está em causa nesta passagem.

A existência de modos de percepção corresponde ao facto de as percepções poderem compreender um conteúdo (e poderem *atender* ao seu próprio conteúdo) de formas diversas. Assim, podemos vislumbrar o rosto de uma pessoa por que passamos na rua de tal modo que não estejamos em condições de o reconhecer depois (ainda que o tenhamos visto, apesar de somente "de passagem", "distraidamente"); a este tipo de percepção, Leibniz chamará *obscura*. Podemos observar também um conjunto de elementos em que os reconhecemos "todos", mas, por exemplo, não estamos em condições de dizer quantos são, ou em que disposição de organizam (o número de folhas de uma árvore, por exemplo); deste tipo de percepção Leibniz dirá que é clara, mas *confusa* (ou não distinta). Podemos ainda ter percepções de que reconhecemos com mais clareza o conteúdo, que o acompanhamos melhor, na medida em que, por exemplo, podemos dar conta das suas partes, dos seus momentos constituintes, da forma da sua organização, etc.; Leibniz dirá que esta percepção é *distinta* (a escala continua, mas para o caso presente pode parar-se aqui). As representações de cada substância organizam-se segundo esta escala de modos de representação (não vemos tudo do mesmo modo, mas o que vemos mais confusamente *conforma-se exactamente* com o que vemos mais distintamente, por exemplo, na relação perto-longe, de tal modo que há uma *harmonia interna* nos modos de representação e não um caos). Mas mais: a escala de modos de representação possui ainda, como se disse, um sentido no *sistema das várias substâncias*: o que é distinto numa substância é confuso noutra, e vice-versa, como, aliás, é "óbvio": ninguém vê as coisas do mesmo modo que "eu" e a variação no modo de ver as coisas é uma variação de modos de percepção (como é claro, uma vez mais, no exemplo das relações espaciais). E de tal forma que o resultado é, de facto, a *exposição total da cidade* na várias substâncias: o mundo é um *todo actualmente visível* (tal como, de facto, julgamos ser), ainda que a sua visibilidade actual se *distribua* harmonicamente pela totalidade das substâncias. O "acordo final" é total: há uma perfeita conformidade entre tudo o que é distinto em cada substância e tudo o que é confuso, de tal modo que a todo o distinto corresponde um confuso, e vice-versa, e o resultado é a apresentação total do mundo (que só Deus vê, portanto, como Leibniz explicitamente diz no *Discours de Metaphysique*, no texto imediatamente anterior ao acima citado: "Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous costés et de toutes les façons le systeme general des phenomenes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manieres possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience; le resultat de chaque veue de l'univers, comme...", G IV, *ibidem*; o texto mereceria um comentário mais alargado sobre a noção de "manifestação da glória" e sobre o sentido da exposição total do universo; como é fácil de ver, só mesmo Deus reconhece – vê – a sua própria glória; a nós resta-nos a possibilidade de "pensar simbolicamente nela", pois não estamos em condições de acompanhar a visão de todas as faces do mundo).

Assim, a conformidade entre todas as substâncias pode receber vários sentidos: o que é específico do da afecção, que foi já referido, e o que é próprio dos modos de representação: confuso-distinto. Os dois aspectos estão evidentemente relacionados: pensamos ser activos quando representamos distintamente e pensamos ser passivos

quando representamos confusamente. Assim, e em resumo, o princípio de individuação está determinado pela noção de *ponto de vista*, como Leibniz indica no seguimento do texto. Para evitar equívocos (apesar da clareza dos textos de Leibniz), deve esclarecer-se que por *ponto de vista* não se pretende indicar o acesso do sujeito apenas a uma "parte das coisas", a uma perspectiva (no sentido coloquial do termo), mas sim o *acesso à totalidade numa forma* determinada. A noção de ponto de vista corresponde a uma restrição *modal* e não a uma restrição de conteúdo, de tal forma que a noção de perspectiva não implica nenhuma perda de determinações, mas sim uma variedade de formas de compreensão da totalidade das determinações do mundo. Há "ponto de vista" quando *tudo* está presente num *modo* e *não* quando nem tudo está presente, o que seria completamente diferente (e não corresponderia de forma nenhuma ao modo como vivemos o mundo).

^{li} Leibniz refere-se a S. Teresa de Ávila. O texto de S. Teresa diz: "lo más que hemos de procurar al principio es sólo tener cuidado de sí sola, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella (a alma); y esto es lo que le conviene mucho" (*Libro de la Vida*, 13, 9). Leibniz referira-se já, no *Discours de Metaphysique*, a esta passagem, e do seguinte modo: "On voit aussi que toute substance a une parfaite spontanéité (qui devient liberté dans les substances intelligentes), que tout ce qui luy arrive est une suite de son idée ou de son estre, et que rien ne la determine excepté Dieu seul. Et c'est pour cela qu'une personne dont l'esprit estoit fort relevé et dont la sainteté est reverée, avoit coutume de dire, que l'ame doit souvent penser comme s'il n'y avoit que Dieu et elle au monde" (G IV, 458). Tem interesse verificar a diferença de tratamento do texto de S. Teresa nos dois casos. No *Systeme Nouveau*, Leibniz é muito mais prudente, pois limita-se a "usar uma forma de falar", sem pretender que o sentido da proposição em S. Teresa seja idêntico ao seu; pelo contrário, no *Discours de Metaphysique* atribui praticamente a S. Teresa a noção de Mônada: "*c'est pour cela* qu'une personne (...) avoit coutume de dire...", ainda que seja possível admitir, também neste caso, um alcance mais restrito, referido apenas ao facto de a alma ser determinada somente por Deus. De qualquer forma, a diferença de sentido no texto de Sta. Teresa e no de Leibniz, com ou sem restrições, é total, como é evidente lendo as passagens do *Libro de la Vida* imediatamente anteriores e seguintes: a preocupação de S. Teresa não é propriamente a noção de substância.

^{lii} A noção de "autómato" deve ser tomada, não segundo o modelo de uma máquina, mas no sentido literal do termo, como o que se move por si mesmo.

^{liii} A hipótese dos acordos parece, de facto, corresponder a uma interpretação rigorosamente literal do versículo "In principio creavit Deus coelum et terram". E depois não fez mais nada: "il faut considerer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé", *Essais de Théodicée*, G VI, 265. Ainda que num sentido muito diferente (porque há, no pensamento de Leibniz, um lugar para Deus, ainda que pouco claro), sofre-se a tentação de aplicar também a Leibniz o que se conta que Pascal terá dito a propósito de Descartes: "Je ne puis pardonner à Descartes; il voudrait bien, dans toute la philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu" (PASCAL, *Oeuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1963, n. 1001; Propos attribués a Pascal; rapporté par Marguerite Périer). É certo que Deus criou as substâncias e as conserva na sua existência e na sua acção, como diz nos *Principes de la Nature*, mas mesmo em relação à criação Leibniz nem sempre é claro (cfr. notas 24 e 28 aos *Principes de la Nature*). Tanto assim é, que o próprio Deus está como que "obrigado" àquilo que

criou, motivo pelo qual Leibniz considera que o milagre não consiste numa alteração radical das leis da natureza, mas apenas de algumas (as secundárias), permanecendo, também nesse caso, a validade das mais gerais (cfr., por exemplo, *Carta a Arnauld*, G II, 92).

^{liv} A tese é atribuída explicitamente a Christophe Wittich, teólogo protestante (1625-1687), professor em Leiden. Cfr. *Essais de Théodicée*, G VI, 292 e ss. Leibniz pode também referir-se, como é evidente, aos autores que negaram explicitamente a realidade da liberdade (dado que é difícil eliminar a sua aparência) ou àqueles que a puseram em dúvida. A este respeito, encontrar-se-á, como se sabe, uma lista bem fornecida de nomes nos *Essais de Théodicée*.

^{lv} O termo original é menos forte: "entraînés". O texto parece dizer que, na aparência (e só na aparência), somos como que levados por uma cadeia de acontecimentos, sem qualquer independência. A tradução por "constrangidos" é, portanto, interpretativa.

^{lvi} Leibniz "resolve" aqui o problema da liberdade (que tão laboriosamente analisará nos *Essais de Théodicée*) com surpreendente rapidez. De facto, nesta passagem a liberdade reduz-se praticamente apenas à espontaneidade, à ausência de qualquer tipo de coacção externa. É certo que há algum sentido positivo, também no *Systeme Nouveau*, na noção de liberdade, quando Leibniz afirma que a substância possui "uma natureza ou força interna" que lhe permite "produzir por ordem (...) tudo o que lhe acontecerá", de tal modo que não se trata apenas de não se ser coagido, mas de produzir por si mesmo e a partir de si mesmo tudo o que se é. Contudo, é evidente que Leibniz foge ao problema central, e por motivos de estratégia, que já foram referidos. Leibniz apenas alude, de passagem e sem extrair as consequências lógicas, à *completa determinação da substância* e ao facto de a substância não ser a *origem* da sua própria determinação, quando afirma que Deus deu à substância, *logo ao princípio*, a força de produzir tudo o que lhe acontece, mas deixa em silêncio que essa força está, também logo ao princípio, totalmente determinada, na própria constituição *ideal* da substância: o que a substância *é* não depende da substância existente, mas do seu ser ideal, da sua *noção*. Quer dizer: Leibniz omite aqui a referência à noção de "noção completa", tendo provavelmente em conta o escândalo que a sua exposição provocou em Arnauld. Assim, ao vincar o momento de espontaneidade e ao silenciar a identidade entre espontaneidade e completa determinação, o problema da liberdade fica realmente indeterminado quanto ao seu sentido. É certo que a substância é espontânea e que, por isso mesmo, executa sempre e em cada caso a sua própria identidade, de tal modo que, se por liberdade se entende, de *modo formal*, autonomia, a liberdade é completa. Mas fica por determinar a que corresponde realmente essa autonomia. Ora, é sabido que a autonomia da substância não significa, para Leibniz, o poder de se determinar a si mesma quanto à *sua própria* identidade. A substância executa a sua identidade, mas não a produz, dado que "desde o princípio" Deus lhe deu a força de fazer derivar de si mesma tudo o que lhe acontece, mas uma força já determinada: a identidade da substância está determinada idealmente "antes" da sua própria existência (em Deus, na região dos possíveis), de tal modo que a sua liberdade não decorre da *existência*, no sentido estrito do termo, nem da vontade, mas do facto de a sua determinação ser monádica, fechada. É sabido que Leibniz recusa a possibilidade de uma acção indeterminada, de uma acção de que não se possa dar razão (e, por isso, recusa a liberdade da completa indiferença entre contrários), o que, do seu ponto de vista, seria agir irracionalmente e, portanto, de modo não livre, pois não há liberdade sem razão. Toda a

acção tem origem numa determinação e o sujeito não escolhe a determinação segundo a qual escolhe, mas escolhe determinado por uma razão (que não escolhe, pois corresponde à sua própria identidade). Ora, não estando em poder do sujeito determinar a determinação, por assim dizer, o modelo da liberdade aproxima-se do modelo do silogismo, o que levanta problemas, pois o silogismo é o modelo mesmo do que não é livre. Em última análise, Leibniz parece ter dificuldade em lidar com a noção de *vontade* e tenderá a reduzir a vontade a um momento da razão (de outra forma, a vontade seria uma potência irracional). Agir livremente será, então, agir espontaneamente de acordo com a razão, de tal forma que a "força de produzir" os fenómenos (e de, portanto, se produzir a si mesmo) está determinada pelas razões e segue-as sempre. Mas a determinação *não decorre da força*, antes se identifica com ela, no seu aspecto dinâmico, no poder de extrair de si as determinações que *já estão* em si. A questão é complexa, porque se "liberdade" significa mais do que agir espontaneamente de acordo com a razão", então exigirá que, de alguma maneira, o sujeito seja "criatura de si", sem que esse acto de auto-criação anule o momento da racionalidade. Tanto quanto parece, a estrutura da substância, tal como Leibniz a descreveu, deixa uma "reduzida margem de manobra" para este processo de "produção de si". Ainda que de passagem, deve dizer-se que (para Leibniz) o problema não deriva (de modo nenhum) do facto de Deus conhecer "já" a identidade da substância antes de a criar, e não deriva porque o próprio Deus é como que "passivo" relativamente aos possíveis que pode criar, dado que os possíveis pertencem ao entendimento de Deus e não à sua vontade, e aquele não depende desta (mas o contrário; de outro modo, Deus agiria irracionalmente): Deus cria este ou aquele possível, mas não cria a possibilidade dos possíveis, o seu sentido, a sua noção: enquanto possibilidades são independentes da vontade de Deus, pertencem ao seu entendimento, à região dos possíveis, como costuma dizer Leibniz (o que, para Leibniz, é a mesma coisa que dizer que Deus não cria o seu próprio entendimento e que, nele, "apenas" contempla o que *pode ser*). Por isso, o facto de Deus contemplar as possibilidades (isto é, as noções das substâncias) "antes" de elas estarem existencialmente constituídas é, do ponto de vista leibniziano, irrelevante para o problema da liberdade. Como é evidente, por estes motivos o problema é ainda mais agudo quanto se trata da liberdade de Deus.

^{lvii} Este é um dos textos mais leibnizianos, na sua formulação, de todo o *Systeme Nouveau*. Leibniz indica, numa sequência de fórmulas breves, a noção de Mônada (o facto de não usar o termo é insignificante quanto ao sentido), como *repetição substancial da totalidade*: cada substância é *uma* execução da totalidade e, assim, possui as mesmas propriedades da própria totalidade, ainda que num modo específico – o *seu*. A expressão "como um mundo" deve, por isso, ser tomada literalmente: a substância não é o mundo, porque é apenas *uma* repetição (e não a totalidade das repetições), mas o que se repete nela é de facto o todo.

^{lviii} Pode parecer um pouco surpreendente que Leibniz diga que a hipótese dos acordos produz uma prova da existência de Deus de uma "claridade surpreendente", pois dado que cada substância é "fechada", completa em si mesma, não parece claro em que medida o seu isolamento requer a existência de Deus. Deve ter-se em atenção, em primeiro lugar, que (mesmo sem considerar o processo argumentativo específico) a validade da prova da existência de Deus depende da validade da hipótese dos acordos: enquanto esta não estiver *provada*, a prova da existência de Deus será igualmente hipotética (sobre este assunto, cfr. nota seguinte). Por outro lado, a prova parece também demasiadamente "dogmática": Leibniz parece dizer que, visto haver acordo, Deus tem de existir, pois de

outra forma tal acordo seria impensável. Ora, à primeira vista, a dedução não é clara: poder-se-ia pensar que seria possível haver acordo sem ter de recorrer à existência de Deus. Convém por isso voltar a considerar o que está em causa no *acordo*, do *ponto de vista fenomenológico*. Insistiu-se já por várias vezes que o *sentido* "acordo perceptivo" não é uma tese sem qualquer fundamento, mas faz parte, pelo contrário, do *próprio sentido de cada percepção*. Pode ser útil recorrer a um exemplo: quando se olha para um objecto qualquer, aquilo que se contempla é o *próprio objecto em aspecto*. Ora com a noção de "aspecto de objecto" não se pretende indicar que o sujeito não tem a percepção do objecto, mas só, por assim dizer, de *parte* dele. Quando se percebe um objecto, aquilo que se contempla dele *não é* tomado como uma percepção completa e total, mas, pelo contrário, como a apresentação de qualquer coisa que *inclui* zonas não expostas. Se assim não fosse, desapareceria a própria noção de aspecto e a apresentação dada seria considerada logo como a totalidade do apresentado. Ora não é isso, de modo nenhum, o que acontece. O sujeito contempla apenas, por exemplo, a "parte da frente" de um objecto, mas isso significa que no sentido da sua percepção está incluído *já* o sentido de todas as partes não contempladas, pois sem isso não se poderia ver apenas uma parte. Quer dizer: pertence à percepção de cada coisa, que é sempre em aspecto (e não somente espacial, como é fácil de ver), *pressupor* nela a totalidade, como *sentido que possibilita a forma da presença da coisa* tal como é vivida. É por isso que se pode considerar uma alteração (e, por vezes, uma alteração significativa) de apresentação das coisas como outro aspecto do *mesmo objecto*. Quer dizer, faz parte da percepção focar isso que percebe como *uma possibilidade entre muitas outras*, mais ou menos previsíveis, nunca completamente certas, mas presentes enquanto possibilidades. Assim, a percepção do objecto em aspecto não deixa de fora as partes não percebidas, mas, pelo contrário, inclui-as como a possibilidade mesma da percepção actual que se tem. De outra forma, a cada variação perceptiva corresponderia o aparecimento de um novo objecto e haveria tantos objectos quantas percepções, isto é, não haveria precisamente *aspectos*, que é, pelo contrário, aquilo que sempre há. Importa vincar que a noção de "aspecto" é *original*, quer dizer, não produzimos *a posteriori* a noção de que a "esta" percepção corresponde um ponto de vista específico sobre uma *mesma* coisa. De facto, o sentido *mesmo objecto* nunca poderia surgir como soma de percepções variadas e completas, no modo como se apresentam, pela simples razão de que elas são várias, isto é, diferentes. Dito de outro modo: para poder "rodar um objecto", por exemplo (com a variedade de apresentações que isso implica), é necessário que *em cada apresentação* esteja dada a possibilidade de todas as outras, não como possibilidade acrescentada, mas sim como intrínseca ao próprio sentido de cada apresentação enquanto tal. Mais: a "possibilidade de todas as outras" não corresponde apenas à sua previsibilidade (ao eventual aspecto que poderão apresentar), mas sim ao facto de ser possível estabelecer uma concordância formal entre *esta* apresentação e qualquer outra, quer dizer, ao facto de ser possível estabelecer *regras* que como que "conduzam" esta percepção a todas as outras possíveis. No caso da percepção espacial o caso é especialmente claro, pois as regras são as do espaço, com as determinações respectivas: "frente-trás", "esquerda-direita", "cima-baixo", "interior-exterior", etc. Assim, é a presença *a priori*, original, em cada percepção do sentido "possibilidade de concordância com outras apresentações" que produz a noção de *mesma coisa* e, portanto, também a de *aspecto*. Ou, de modo mais directo: a noção de *aspecto* **depende** da noção de *mesma coisa*.

Ora a "mesma coisa" não é um x "para além" da percepção, porque, como diz Leibniz, nada há para além da percepção. A *mesma coisa* corresponde precisamente às *regras* que possibilitam a conformidade de aspectos. Sobre este assunto, a metáfora da

cidade sob vários pontos de vista pode induzir em erro. É-se facilmente levado a pensar que a metáfora pressupõe a existência dos vários pontos de vista *e ainda* da cidade, como "coisa" que transcende todos os pontos de vista. Ora tal não é o caso: *toda* a cidade está em *cada um* dos pontos de vista. A cidade não é um ente fora deles (como se o sujeito percebesse algo que não está compreendido no seu acto de perceber), mas o facto de todos os pontos de vista se encontrarem em perfeita correspondência, quer dizer, o que é visto "da esquerda" é visto como incluindo em si mesmo a possibilidade de ser visto da "direita", o que significa que faz parte de cada percepção o conjunto de regras que permitem as variações do mesmo. O "mesmo" não é um apresentado, mas um *sistema de regras* que produzem o acordo entre os vários apresentados. Ora tal sistema de regras é, como se disse, *a priori*, isto é, constitui originalmente o próprio sentido de cada percepção. Assim, *se* a esse sistema de regras corresponde uma realidade (quer dizer, se a hipótese dos acordos é verdadeira), ele não poderá proceder de nenhuma das substâncias-ponto de vista em causa, porque eles estão constituídos por ele. Ou seja: não é possível que os pontos de vista se produzam como pontos de vista, pois eles são *originalmente isso mesmo*, de modo *passivo*: não se produzem como pontos de vista. *Se* tais pontos de vista estão *realmente* em acordo, tal acordo deriva "de cima", quer dizer, deriva do *acto de constituição* dos próprios pontos de vista; de Deus, portanto, pois chamamos Deus à substância que não é um ponto de vista e que os produz. Ou, noutro modo de considerar o mesmo problema: *se* o sistema de regras entre substâncias é real, então *transcende realmente* cada substância, pois nenhuma substância está em condições de produzir o seu acordo original e *a priori* com todas as outras.

É fácil de ver o conjunto de problemas (do ponto de vista fenomenológico) que estão em causa nesta prova da existência de Deus. Leibniz está a tentar dizer que a noção de ponto de vista *pressupõe* necessariamente a presença de um *mesmo*; e está a dizer que não é possível *pensar* (falar é sempre possível; é até fácil) o *mesmo* sem pensar Deus (*não está a dizer* que não é possível pensar "o mesmo" sem pensar esse *mesmo* "para além" da percepção, pois o que produz o acordo das percepções não é a "coisa fora da percepção", pelos motivos indicados). Ou seja: todo o "perspectivismo" é uma prova da existência de Deus, se for pensado até às últimas consequências. Na verdade, uma perspectiva sem Deus é uma perspectiva hipotética; isto é, provavelmente não será sequer perspectiva, pois nada corresponderá à pressuposição de *ser* um "ponto de vista". Sem Deus, os pontos de vista *não são* pontos de vista. Assim, para Leibniz, se há *realidade* na noção de ponto de vista, há Deus, pois, exceptuando Deus, não existe nada para além deles que os possa constituir como tais (o que corresponderia à hipótese, já posta de parte, da cidade "em si"). O que arrasta consigo ainda algumas outras consequências (de que aqui apenas se pode fazer uma breve alusão). Como é evidente, a hipótese dos acordos equivale ao problema da intersubjectividade, pois o problema da intersubjectividade não corresponde à questão de saber se há "mais sujeitos para além de mim", mas sim ao problema de saber se há um *sistema de sujeitos em relação ideal*. Ora a derivação da prova da existência de Deus da hipótese dos acordos significa, quanto a este problema, que a intersubjectividade só é *pensável* na pressuposição da existência de Deus (e que a *realidade* da intersubjectividade implica a *existência* de Deus) e que, por isso mesmo, a *intersubjectividade é um sentido original constitutivo da própria identidade de cada substância*, razão pela qual todos os esforços por fazer *derivar* o sistema intersubjectivo da análise da substância isolada são um fracasso, pois o sentido da substância isolada depende *a priori* da intersubjectividade (na linguagem de Leibniz, da harmonia pré-estabelecida ou das hipótese dos acordos). De modo mais breve: *o sentido da mónada é a monadologia*, de tal forma que não é possível fazer derivar esta daquela. Cada sujeito

vive-se a si mesmo originalmente como momento de uma totalidade de sentido que o transcende, ainda que essa transcendência seja de natureza fenomenológica, ou de sentido. Da *realidade* dessa transcendência pode deduzir-se a existência de Deus, pois de outra forma a transcendência seria um sentido sem fundamento *real* (isto é, não poderíamos deixar de pressupor que a uma percepção "minha" corresponde a possibilidade de outro noutro sujeito, mas a essa pressuposição *nada* corresponderia, o que faria do mundo um absurdo completo: um sistema de pressuposições sem significado). Como se disse, não é possível fazer aqui a análise dos problemas em causa nem a crítica de Leibniz à tentativa de fazer derivar a monadologia da consideração isolada (quanto ao sentido) da mónada.

^{lix} No *Systeme Nouveau*, a hipótese dos acordos parece ser "mais do que uma hipótese" apenas por exclusão de partes: é a única que explica os fenómenos: "J'ay dit qu'on peut imaginer trois systemes pour expliquer le commerce qu'on trouve entre l'ame et le corps, scavoir (1) le systeme de l'influence de l'un sur l'autre, qui est celui des écoles, pris dans le sens vulgaire, que je crois impossible, après les Cartesiens; (2) celui d'un surveillant perpetuel, qui represente dans l'un ce qui se passe dans l'autre, à peu pres comme si un homme estoit chargé d'accorder tousjours deux mechantes horloges, qui d'elles mêmes ne seroient point capables de s'accorder, et c'est le systeme des causes occasionnelles, et (3) celui de l'accord naturel de deux substances" (*Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps*, G IV, 520; cfr. ainda, por exemplo, porque a ideia é frequente, p. 495, 501). É, todavia, evidente que o processo de exclusão de partes não prova a *verdade* de uma hipótese, pois, em última análise, nunca se poder obter a certeza de que todas as partes foram excluídas (pode haver outras hipóteses ainda desconhecidas ou que o serão sempre) e, mais ainda, porque mesmo que se chegasse à conclusão de que uma hipótese é de facto "melhor do que todas as outras", seria sempre possível pensar ou que os critérios que presidem à escolha das melhores hipóteses não são, eles mesmos, os melhores ou, ainda, que, por alguma razão que não temos por que conhecer, a realidade depende de leis que não são, para nós, as melhores.

Todavia, por vezes Leibniz afirma possuir uma prova, no sentido estrito do termo, da Hipótese dos acordos, uma prova que não é *a posteriori*, mas que decorre de *razões, a priori*, portanto: cfr., por exemplo, *Eclaircissement du nouveau systeme de la communication des substances...*, G IV, 496 e *Carta a Basnage*: "Il me semble que je puis dire aussi, que mon Hypothese (...) n'est point gratuite, puisque je crois d'avoir fait voir qu'il n'y a que trois possibles, et qu'il n'y a que la mienne, qui soit en même temps intelligible et naturelle, mais elle se peut même prouver *a priori* (G III, 144). É, no entanto, difícil descobrir a prova nos textos de Leibniz, pois depende sempre de princípios hipotéticos. Aliás, nem parece poder ser de outra forma. Como se disse, a hipótese dos acordos será verdadeira se tiver por *fundamento real* a *transcendência* do sentido "acordo", quer dizer, a harmonia pré-estabelecida será verdadeira se a Mónada estiver constituída a partir de uma instância (o sistema total) que realmente a transcende. E, assim sendo, não poderá ser provada senão hipoteticamente, por essa mesma razão: não há acesso *a priori* às determinações que necessariamente *pressupomos*: não é possível fazer derivar o mundo a partir de Deus, porque só Deus o pode fazer *realmente*; o sujeito finito apenas o pode reconstituir hipoteticamente. Dito de outro modo: *o sujeito não é a origem de todo o sentido, pois o seu próprio sentido é-lhe transcendente*. À transcendência do seu próprio sentido corresponde a *necessidade da hipótese*. Aliás, é precisamente por essa transcendência que Leibniz admite a possibilidade da *ficção metafísica*, a que se fez referência na Introdução. A ficção metafísica (isto é, a *pura pressuposição* e a *irrealidade*

do sentido "acordo intersubjectivo") é uma possibilidade que não pode ser posta de lado, porque não é contraditória, por mais que contrarie a "lógica" do nosso modo de considerar as coisas. Tal como diz Leibniz, Spinoza "auroit raison, s'il n'y avoit pas de monades" (*Carta a Bourguet*, G III, 575). Mas a existência de mónadas é "apenas" a "melhor" das hipóteses para explicar o que se passa.

^{lx} O texto original diz somente "nos Dynamiques", mas é claro que se refere aos estudos de Dinâmica.

^{lxi} Sobre a relação entre a noção de força (e as suas diversas formas), o problema da elasticidade dos corpos e a análise dos fenómenos de colisão, cfr., por exemplo, o artigo de PAPINEAU (citado na nota 3), especialmente pag. 149 e ss; sobre a relação entre estes problemas e a hipótese dos acordos, cfr., por exemplo, GEROULT, M., *op. cit.* (na mesma nota), p. 155 e ss.

^{lxii} Dado que, do ponto de vista matemático, o movimento não pode ser considerado como uma determinação absoluta, mas somente relativa, as hipóteses que se referem aos movimentos dos corpos celestes são, se forem internamente consistentes, equivalentes. Quer dizer, o modelo de Ptolomeu é equivalente, *quanto ao estatuto de hipótese*, ao de Copérnico, pois os fenómenos tanto podem ser descritos por um como pelo outro modelo, e o que está em causa são apenas *possibilidades de descrição de fenómenos e não a realidade das coisas*, que deriva das substâncias: "Leibniz was perhaps the first major figure to state an idea that later become both commonplace and also not taken very seriously. The planets can be correctly described in both Copernican and Ptolomaic ways. The two modes of description are what Leibniz called equipollent, and each can square with all the phenomena. Hence *neither* expresses the truth of the matter", HACKING, I., Why Motion is Only A Well-Founded Phenomenon, in OKRUHLIK, K., BROWN, J. (ed.), *op. cit.*, p. 139. O que não significa que não haja motivos para preferir uma hipótese a outra, mas os motivos de preferência decorrem de critérios que transcendem o conteúdo específico de cada uma. Assim, devem ser preferidas as hipóteses mais simples e económicas, isto é, aquelas que explicam mais (ou os mesmos) fenómenos com menos pressuposições e, deste ponto de vista, a hipótese de Copérnico é claramente mais perfeita, porque é mais simples. É precisamente isso o que Leibniz diz no seguimento do texto, quando afirma que é racional atribuir movimento aos corpos "conforme a pressuposição que dá razão dos fenómenos do modo mais inteligível". Em qualquer dos casos, dada a *relatividade* do movimento, não se pode dizer, a este respeito, que uma hipótese é verdadeira e a outra não, porque o movimento não é um fenómeno absoluto.

^{lxiii} "Racional" traduz *raisonnable*. Não pareceu adequado traduzir por "razoável" uma vez que, em português, o termo enfraqueceu notavelmente parte do significado original. Sobre a noção de *raisonnable* em Leibniz, cfr. nota 19 aos *Principes de la Nature*.

NOTAS

“PRINCÍPIOS DA NATUREZA E DA GRAÇA FUNDADOS SOBRE A RAZÃO”

^{lxiv} Tal como se disse na Introdução, procurar-se-á evitar a repetição inútil de notas. Por isso, deixam-se passar sem comentários as noções de substância simples e de substância composta, substância como acção, agregação ou reunião de substâncias, ponto de vista, representação do "que está fora", corpo orgânico, organicidade infinita, acordo de substâncias, Mônada dominante, metamorfose, morte e geração, modos vulgares de falar e opiniões vulgares, etc.

^{lxv} Leibniz utilizará a mesma metáfora, por exemplo, numa *Carta a Sophie von Hannover* (G VII, 554-555) e variará ainda a metáfora geométrica, acrescentando-lhe outras: "On demandera comment le composé peut estre représenté dans le simple, ou la multitude dans l'unité? Je réponds que c'est à peu pres comme une infinité de rayons concourent et font des angles dans le centre, tout simple et indivisible qu'il est. Et ces rayons ne consistent pas seulement dans les lignes, mais encor dans des tendances ou efforts selon les lignes, qui se coupent sans se confondre comme le mouvement des fluides nous le fait comprendre. C'est ainsi que, jettant en même temps plusieurs pierres dans une eau dormante, nous voyons que chacune fait des cercles sur la surface de l'eau, qui se coupent et ne se confondent point, chaque rangée de cercles avançant comme si elle estoit toute seule. Nous voyons aussi que les rayons de la lumiere se penetrent sans se mesler. L'on sait enfin qu'un même corps peut recevoir une infinité d'impressions à la fois, dont chacune a son effect; et que la moindre partie d'une masse pressée et pleine d'efforts resiste aux efforts de tous les autres, et cela ne peut arriver sans qu'elle en reçoive l'impression. Ce qui fait juger que les Unités mêmes dont tout le reste resulte, doivent estre modifiées par rapport à tout ce qui les environne, et c'est ce qui fait la representation qui leur est attribuée" (G VII, 566).

^{lxvi} A "plenitude da natureza" – nada há de *estéril ou inculto*, como gosta de dizer Leibniz, e como se citou já – possui originalmente um significado fenomenológico: o mundo é um *todo exposto*, sem zonas vazias, sem hiatos entre percepções, sem espaços de aparência nula, de tal forma que a transição de percepção para percepção produz-se por modificação interna da percepção. À natureza fenomenológica da plenitude da natureza corresponde a existência de substâncias "em toda a parte", dado que a as substâncias são os sujeitos das percepções e que não há percepções sem sujeito. Logo, há plenitude fenomenológica e substancial na natureza. Se assim não fosse, haveria percepções sem sujeito (coisa que é ininteligível) ou substâncias sem percepção (que é igualmente ininteligível).

^{lxvii} A "separação" ou distância entre substâncias não é evidentemente espacial: elas estão separadas por aquilo que as diferencia, que são as suas percepções e apetições. Quer dizer, estão separadas de modo qualitativo, sem que se possa pensar "distância espacial" entre elas. Ou seja, na medida em que as substâncias são *totalidades*, a separação das substâncias corresponde à sua incomunicabilidade, que *não* deve ser entendida como a co-presença de posições fechadas num plano comum, mas precisamente como a constituição de planos "completos" de apresentação das coisas, que, por isso mesmo, *não possuem*

relação entre si a não ser ideal (e na visão de Deus, o que não altera a situação, porque a unidade da visão de Deus não constitui a unidade real da pluralidade das substâncias, ao contrário do que acontece na unidade do sujeito que percebe a pluralidade dos fenómenos: este é o sentido "transcendência de Deus" no ponto de vista de Leibniz: Deus é transcendente porque *não é* o sujeito das substâncias; se assim fosse, não seriam substâncias, mas fenómenos de Deus, e Spinoza teria razão). Quer dizer, deve evitar-se a tendência, demasiado frequente, para pensar o "fechamento" de cada substância como se se tratasse de um átomo no espaço, como se permanecesse ainda um *âmbito comum* a todas. Não há tal âmbito ou comunidade (a não ser ideal, como *sentido* compreendido em cada substância e na mente transcendente de Deus). A mónada é "fechada" porque é uma totalidade e não há relação real entre totalidades, como é evidente: não seriam totalidades. É certo que a representação da hipótese dos acordos – isto é, a *representação de uma pluralidade de substâncias* – introduz necessariamente a ilusão de plano ou âmbito comuns, pois não é possível representar uma pluralidade a não ser na unidade (como, aliás, Leibniz repete). O que significa que a *Monadologia* é, de facto, irrepresentável, só pode ser formulada simbolicamente e a modo de hipótese de que se reconhece a deficiência de exposição. Dito de outro modo: a formulação da Monadologia implica necessariamente a ilusão de o sujeito que a representa se constituir hipoteticamente no plano transcendente.

lxviii A alteração contínua das relações ideais entre as substâncias decorre da própria "lógica" da hipótese dos acordos. Desta forma, quando se produz variação de uma percepção num sujeito, "necessariamente" ocorrerá uma variação correspondente de outra noutro sujeito, para manter quer a *plenitude* do mundo quer a sua *ordem* (quer dizer, para manter o sentido *mundo*, que consiste precisamente num *todo ordenado segundo regras*). Por outro lado, há igualmente rearranjo e alteração das relações perceptivas no interior da mesma substância: assim, quando o sujeito altera a visão que possui de um objecto espacial, por exemplo, por passar a contemplar do lado esquerdo o que via do lado direito, produz-se uma reorganização da relação entre todas as percepções segundo as leis do espaço, de tal forma que se mantém a ordem na apresentação monádica do mundo. Dito de outra forma: a variação das relações perceptivas possui dois sentidos: o *monádico* (em cada Mónada), mediante o qual se expõe sempre *um* só mundo, de acordo com as regras naturais de transformação das relações, e um *monadológico*, mediante o qual a ordem de cada Mónada está constituída como uma variação particular da ordem de todas, de tal modo que as diversas organizações privadas do mundo se organizam e reorganizam permanentemente entre si, o que faz com que o mesmo mundo seja repetido em todas elas, sempre numa variação, sempre diferente (pela diferença de pontos de vista do *mesmo*) e sempre o *mesmo mundo*.

lxix O adjectivo original é "distinguée". Optou-se pela tradução mais óbvia, mas parece ser necessário notar que se deve entender a expressão "Mónada distinta" como significando Mónada eminente ou principal. O termo não deve, portanto, ser tomado na sua oposição à confusão, como é mais habitual na terminologia técnica de Leibniz.

lxx "Il n'y a rien de plus approchant de la pensée parmy les choses visibles, que l'image qui est dans un miroir" (*Carta a Bayle*, G III, 68), o que se compreende com facilidade: o espelho representa em si o que ocorre fora de si, de tal forma que a sua identidade no momento em que representa está constituída precisamente pela representação. É evidente que há deficiências na metáfora, a começar pelo facto de o espelho possuir um substrato

não representativo (a "coisa física" que suporta a superfície que representa), ao passo que tal não acontece na Mônada: ela é a unidade do que representa e não há substrato físico dessa unidade: é a *representação* como substância simples. Por outro lado, falando com rigor, o espelho não representa, porque nele o representado está disperso pela extensão, não possui unidade (devido à materialidade e à natureza extensa do espelho), de tal forma que não há *uma* representação (a não ser, evidentemente, no olhar do sujeito que contempla a representação do espelho). Por isso, na mesma carta, Leibniz diz que "cette exactitude de l'image (que está no espelho) ne produit aucune perception dans l'endroit où elle est" (*ibidem*), o que é outro modo de dizer que o espelho não vê o que representa. Assim, a substância possui natureza de espelho – porque representa, e representa o que acontece noutra(s) que ela –, mas espelho "vivo, dotado de acção interna", quer dizer, a representação é qualquer coisa nela, é precisamente uma percepção, porque está unificada, o que não acontece no espelho. Leibniz variará a metáfora do espelho (para tentar mostrar, ao mesmo tempo, o seu carácter de representação e a necessidade de a representação estar constituída como uma coisa simples e activa em si mesma), e falará então "miroir actif indivisible" (*Reponses aux reflections de Bayle*, G IV, 557; cfr. ainda G III, 575) ou "speculum intellectuale" (*De Arcanis sublimium vel de summa rerum*, Ak, VI, III, 474). A expressão "miroir vivant" é frequente em Leibniz: cfr. G II, 252, G III, 347, 575, 623, G VI, 616, etc.).

^{lxxi} A expressão do texto original é "perceptions remarquables". Deve, portanto, tomar-se o adjectivo "notáveis", com que se traduziu "remarquables", no seu sentido original: o que se nota, o que se faz notar, e que não está, portanto, aquém do reconhecimento.

^{lxxii} O presente período marca a diferença de *estrutura quanto ao sentido e à forma* da sucessão dos acontecimentos na substância e nos corpos. Os corpos regem-se pelas leis do movimento, que em si mesmas são leis mecânicas e, portanto, estão aquém de qualquer finalidade. Quer dizer, são "leis mudas", que se limitam a acontecer. Em contrapartida, a sucessão dos acontecimentos na substância está presidida pelo *fito* e, portanto, pelo *sentido*: a sucessão dos fenómenos, a sucessão das representações da Mônada, tem um sentido na medida em que tende para qualquer coisa, isto é, o fito para que as representações tendem, por si mesmas, constitui o *sentido mesmo da sucessão*. O texto é, todavia, muito complexo e exige algum comentário.

Em primeiro lugar, deve ter-se em conta que Leibniz está a referir-se às Monadas em geral, e não introduziu ainda a diferença entre Espíritos, Animais e simples Mônadas. O que significa que o que aqui se afirma sobre as leis da sucessão das representações na substância se aplica *universalmente a qualquer substância*. Esta aplicação universal adquire especial relevância na medida em que as leis da sucessão das representações nas substâncias são as leis dos "apetites", e estas são leis de causalidade final, que implicam *bem* e *mal*. Ou seja, independentemente de qualquer diferença, há *finalidade* (e, portanto, *bem* e *mal*) em *qualquer substância*. Leibniz recupera, desta forma, uma noção, por assim dizer, "não moral" de bem e de mal, na medida em que estão sujeitas ao bem e ao mal todas as coisas que *são*. E diz-se "recupera" porque o "bem" foi tradicionalmente definido como "aquilo que todas as coisas apetecem", "aquilo para que todas tendem". Assim, se há tendência na substância (seja ela de que tipo for), haverá finalidade e, portanto, bem e mal. O bem e o mal morais serão uma *espécie* do bem e do mal, a espécie que corresponde aos Espíritos.

Em segundo lugar, para perceber o que está em causa nesta noção de finalidade (e de bem e de mal), deve vincar-se o sentido da noção de "apetite". Leibniz afirma que "as

percepções nascem umas das outras pelas leis dos Apetites". Isto implica tomar em consideração alguns aspectos fundamentais da noção de percepção. A tendência mais imediata seria pensar a sucessão das percepções (e as leis dos apetites) da seguinte forma: há uma percepção, há outras percepções possíveis e há, ainda, uma tendência (que se acrescentaria a cada percepção) que produziria a passagem de uma percepção para outra, mais ou menos a modo da passagem de fotograma para fotograma numa máquina de projectar. Ora, se assim fosse, anular-se-ia a própria noção de *finalidade*, de *tendência* e, consequentemente, de bem e de mal, pois a percepção não tenderia, por si mesma, para nada, mas tal só aconteceria por interferência de um factor acrescentado. O que, pelo contrário, está implícito no texto é que há *em* cada percepção, como *momento constitutivo dela mesma*, uma tendência para se mudar noutra, para fazer nascer de si outra, e de tal forma que cada percepção tende a fazer nascer de si outras *como sendo a sua própria finalidade*. De facto, só assim haverá *finalidade* ou sentido *na* sucessão de percepções, pois se o "apetite" fosse introduzido "de fora" (como uma força estranha à estrutura intrínseca de cada percepção), a nova percepção que ele traria à presença em nada poderia ser classificada como o fito da anterior, mas simplesmente como a que se segue, o que acabaria por reduzir as leis das causas finais às leis mecânicas dos movimentos, que é precisamente o que Leibniz quer evitar. Dito de outro modo: *a introdução da lei da finalidade significa que as percepções possuem, pela sua própria estrutura, um dever ser*. É por isso que elas tendem para qualquer coisa que é o seu fito. Ora o fito intrínseco é, de facto, o bem, a própria definição de bem. Uma coisa boa, no sentido clássico do termo, é apenas uma coisa que executa adequadamente a sua própria identidade. E haverá *bem* se a realidade estiver constituída de tal forma que as coisas não são logo perfeitas, mas, pelo contrário, estão postas em "movimento para si mesmas", para o que devem ser, em razão do seu próprio ser.

Em terceiro lugar, parece poder dizer-se que o fito intrínseco de cada percepção não é, sem mais *outra* qualquer percepção. Isto é, não se trata de que uma representação tenha por finalidade *outra*, mas sim, como o próprio texto indica, uma *modalidade de si*. As percepções tendem, por si mesmas, para as *percepções notáveis*, para aquelas que se dão a conhecer; ou seja, as percepções tendem, por si mesmas, para *a exposição que se dá a ver*, para a apresentação das coisas. O que está, assim, em causa na noção de apetição, como *momento constitutivo da percepção*, é a "tese" de que aquilo que é próprio de uma percepção é a *apresentação* mesma das coisas. É certo que *pode haver* percepção sem apresentação notável, como é o caso de todas as percepções insensíveis ou confusas, pois basta haver multiplicidade na unidade para haver percepção e pode haver multiplicidade na unidade sem que nada seja *exposto* (como acontece, por exemplo, com todas as percepções confusas do nosso corpo). Mas o sentido da percepção é a *exposição*, a *visão* (para resumir numa forma de exposição o sentido de todas elas), a notificação: o facto de se *reconhecer a presença* de qualquer coisa. Uma percepção não atinge o seu *próprio fim* se reúne uma multiplicidade que *não expõe*, que não permite apresentação de qualquer coisa. Leibniz pretende, afinal, dizer que o fito da criação é *a própria apresentação das coisas*, de tal forma que elas ficam aquém de si mesmas enquanto não forem *reconhecidas*, enquanto o mundo não for um *todo exposto*. É por isso que o bem intrínseco da percepção é a distinção. Um sistema de percepções todas elas confusas é incompreensível, porque corresponde, do ponto de vista da exposição, *ao nada*, como se, apesar de haver coisas, tudo se passasse como se nada houvesse. Seria, de facto, absurdo que houvesse substâncias que percebem e em que "nada se percebe", em que nada aparece. Esta é, também, a interpretação de Leibniz da tese clássica segundo a qual Deus criou o mundo "para *manifestar* a sua glória": a essência das coisas é a *manifestação*.

Logo, toda a percepção tende por si mesma para a *sua* manifestação, não para "outra coisa", mas para si mesma enquanto notificada, visível, dada a ver: teatro.

O que implica uma determinação fundamental da noção de força, apetição ou tendência. A tendência não é uma força bruta sem sentido, que apenas "empurra" ou faz nascer outra coisa sem que a esse "fazer nascer" corresponda um sentido. A tendência é essencialmente "*desejo de ver*" e todas as percepções são "*desejos de se darem a ver*", que não alcançam nunca, em cada caso particular, a totalidade do que podem manifestar; é, aliás, *por isso mesmo* que há apetição: é precisamente porque existe em cada substância *sempre mais manifestável* do que aquilo que se *consegue* manifestar que há em cada substância tendência para novas percepções. De outra forma a tendência seria um puro facto e não se constituiria na ordem da finalidade. A substância compreende a totalidade do manifestável, mas porque só Deus vê o *todo* manifesto em *toda* a sua exposição, ela apenas consegue expor uma "zona" ínfima do que está nela como a manifestar. E dado que é próprio da estrutura intrínseca do manifestável tender a manifestar-se, a substância tenderá, em cada caso particular, a repor o seu conteúdo numa nova forma de manifestação, para alcançar o que lhe é próprio: a execução adequada do seu próprio ser, isto é, o seu bem. É claro que manifestar-se-á e executar-se-á *bem* se a manifestação corresponder à ordem do mundo (e à sua própria, portanto) e, pelo contrário, *mal*, se a manifestação não corresponder a tal ordem. É possível pressupor que o "bem" e o "mal" das substâncias não racionais sejam, em última análise, insignificantes, porque mesmo as exposições que parecem desordenadas e desreguladas estão inseridas num todo que é, ele mesmo, bem regulado, de tal forma que o "bem" e o "mal" físicos acabam por não ter realmente significado, como é, aliás, doutrina tradicional. Não deixa, no entanto, de ser muito significativo que as noções de bem e de mal possuam um *significado perceptivo*: elas correspondem à modalidade da percepção e à sua ordem, de tal forma que, em última instância, todas as determinações, incluindo estas, são de *natureza fenoménica*: o bem e o mal são modos dos fenómenos, na forma como derivam uns dos outros na substância.

lxxiii Esta harmonia não é, portanto, a harmonia que há entre a Natureza e a Graça, pois é comum a todo o tipo de substâncias: corresponde somente ao acordo de formas de causalidade, que se constituem em planos correspondentes, mas sem interferências.

lxxiv Dado que *cada* substância representa em ponto de vista e que aquilo que constitui o seu ponto de vista é o corpo orgânico, a conclusão parece ser que, de alguma maneira, todas as Mónadas são, no seu âmbito, dominantes e todas, excepto a Mónada-Espírito (o eu), dominadas. A reduplicação indefinida, na ordem das substâncias, da relação dominante-dominada parece, de facto, ser requerida pela infinita organicidade da natureza, quer dizer, pelo facto de qualquer a representação atingir a totalidade por uma "via" determinada, que é o seu corpo.

lxxv Leibniz define aqui o "sentimento", a sensação, através de duas determinações: a distinção (e o relevo) e a memória, sem que, todavia, seja clara a relação que possa existir entre elas. No que se refere à primeira – a "distinção" –, a tese de Leibniz parece ser quase intuitiva: há um *limiar* abaixo do qual a percepção é insensível, sem que isso implique a sua total inexistência. De facto, pressupomos sem dificuldade que há, por exemplo, sons que escapam à nossa percepção distinta, pela sua fraqueza ou, simplesmente, por não estarem "ajustados" aos nossos órgãos (como acontece igualmente com a visão e com os outros sentidos). Leibniz parece pressupor também que a passagem desse limiar se faz por intensificação da percepção, ainda que essa intensificação deva ser pensada pela relação

aos órgãos: quer dizer, é a natureza e a estrutura dos órgãos que determina, em cada caso, o *limiar da distinção*. Esta apresentação do problema é de natureza claramente empírica: corresponde à experiência comum. O problema é bastante mais complexo quando se pretende fundamentar analiticamente. Leibniz dirá, como se sabe, que a passagem da indistinção à distinção se faz como que por "integração", por soma, como aparece no §13, quando diz que a percepção distinta do ruído do mar se faz por acumulação de ruídos particulares que passam despercebidos. É claro que esta forma de apresentação do fenómeno recorda as dificuldades clássicas (e os correspondentes paradoxos) relativas à constituição de uma diferença qualitativa a partir da acumulação de quantidades, dado que o limiar da percepção distinta produz uma alteração na forma da exposição das coisas que é "mais" do que quantitativa.

Por outro lado, a introdução da *memória* como momento constituinte do sentimento não deve ser confundida com a recordação, mas sim como a *possibilidade* da recordação, como o texto diz: o sentimento é "uma percepção acompanhada de memória". Leibniz retoma, assim, a ideia clássica segundo a qual não há sensação notificada sem memória (cfr., por exemplo, Platão, *Filebo*, 33e e ss e o início do livro A da *Metafísica*, de Aristóteles), quer dizer, toda a percepção reconhecida implica uma *retenção actual* de um conteúdo (que permitirá, quando for o caso, a recordação do que foi). Ora a *retenção actual* não deriva daquilo que é retido, mas do poder do sujeito, isto é, é espontânea e acrescentada, por assim dizer, a isso que se retém (como, aliás, Aristóteles o indica; cfr. também EPICURO, *Vita Epicuri*, 31, BAILEY, C. (ed.), *Epicurus. The Extant Remains*, Hildesheim, Olms, 1898, reimp., onde a tese é explícita, de tal modo que Epicuro é obrigado a recusar a memória à sensação, pois de outra forma introduzir-se-ia na sensação um elemento de espontaneidade que a falsearia, contra a tese epicurista segundo a qual "toda a sensação é verdadeira": não cabe aqui discutir o sentido e a possibilidade da tese epicurista). Ou seja, os próprios animais não estão reduzidos a uma completa submissão ao percebido (pois isso implicaria a inexistência neles de qualquer apresentação reconhecida, e, conseqüentemente, de qualquer recordação, o que não parece ser o caso), de tal modo que já há neles alguma *forma de espontaneidade* (o poder de reter) que permite o *reconhecimento de coisas em presença*. Como se verá no seguimento imediato do texto, a escala das Mónadas está precisamente determinada pela sua espontaneidade relativamente às percepções: a espontaneidade nos animais é mera *retenção*; no Espíritos é *reflexão*, o que implica uma espontaneidade e um poder do sujeito sobre os percebidos muito superior à mera retenção: o poder de realizar actos cujo *sentido* transcende a própria "matéria" do percebido. É claro que a retenção deriva já de um poder espontâneo do sujeito que retém, mas o sentido do que é retido decorre (em princípio) dele mesmo, de tal modo que a retenção não lhe acrescenta determinação (o problema é, no entanto, bastante mais complexo, pois é possível pensar que a memória não é pura retenção, mas implica já a introdução e/ou exclusão de determinações. Uma vez mais, não cabe aqui analisar o problema). Ora, no caso dos Espíritos, os actos reflexivos produzem, a partir de si mesmos, o seu *sentido*: veja-se o final do §5: o texto é muito claro a este respeito.

^{lxxvi} Os corpos insensíveis são aqueles de que não há percepção. Poderia também traduzir-se por corpos imperceptíveis. Não está em causa, portanto, a existência de corpos desprovidos de sensação.

^{lxxvii} Preferiu-se a tradução literal de "Esprits forts", dado que se trata de uma expressão consagrada pelo uso. No *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, de A. LALANDE (Paris, PUF, 1968, p. 301), pode ler-se: "**Esprits forts**, esprits étrangers ou

même hostiles aux croyances religieuses". A expressão é comum e compreende, no século XVII, ateus, deístas e cépticos. La Bruyère, por exemplo, dedica-lhe todo um capítulo (o XVI) dos *Caractères*. Sobre este assunto, veja-se a obra clássica de PINTARD, R., *Le Libertinage érudit dans la première moitié de XVIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1983. Consultando a edição de Robinet, já citada, verifica-se que Leibniz escreveu numa primeira versão apenas "quelques esprits forts" e só na versão final introduziu "pretendus" (cfr. p. 38-39). Parece assim que, chegado ao momento de redacção da versão final, Leibniz terá pretendido *manter* e ao mesmo tempo *relativizar* a expressão comum (como é típico de Leibniz). E tal pode dever-se ao facto de se estar a referir presumivelmente a Spinoza, com quem Leibniz mantém uma relação muito ambígua: não nega a sua grandeza ao mesmo tempo que continuamente o critica pela sua "impiedade". A relação é tanto mais ambígua quanto o pensamento de Spinoza não está (provavelmente para desagrado de Leibniz) muito longe do seu. A atribuição da tese da negação da imortalidade da nossa alma a Spinoza parece confirmada pelas *Considerations sur la Doctrine d'un Esprit Universel Unique*, de 1702. Leibniz começa por apresentar a tese segundo a qual apenas existe um único Espírito, atribui-a aos Averroístas (explicitamente a Pomponatius, Contarenus (sic) e Naudé) e afirma de seguida: "Spinosa, qui n'admet qu'une seule substance ne s'eloigne pas beaucoup de la doctrine de l'esprit universel unique" (G VI, 530). Mais adiante, Leibniz explicita o problema: "Mais lorsqu'on va jusqu'à dire que cet Esprit Universel est l'esprit unique, et qu'il n'y a point d'ames ou esprits particuliers ou du moins que ces ames particulieres cessent de subsister..." (p. 531) e refere-se, logo a seguir, novamente a Spinoza. Por outro lado, a crítica à tese do Espírito Universal Único segue precisamente a argumentação dos *Principes de la Nature*, como se reconhece facilmente (cfr. p. 532-536).

^{lxxviii} Note-se a determinação da "razão" como "ligação" ou conexão, e não como como faculdade.

^{lxxix} O hábito ou costume constitui, assim, uma imitação ou substituto da razão, na medida em que estabelece relação entre apresentações. Todavia, a conexão assim estabelecida prescinde do próprio conteúdo das apresentações, do seu ser ideal, e deriva totalmente da repetição da sua sequência fáctica. Neste sentido, não há realmente nenhuma conexão entre as percepções ligadas por hábito ou costume, pois o facto de estarem ligadas é indiferente ao ser de cada uma: a sequência não possui *sentido*, apenas se verifica. Leibniz indica também a existência de conexões "mistas" entre ideias: todas aquelas que sendo racionais (isto é, constituindo ligação ideal entre conteúdos ideais, dedução ou recondução do efeito à causa) dependem, todavia, de verdades de facto (como, neste caso, as leis físicas); quando, portanto, não há nenhuma razão necessária para que as coisas sejam assim, ou, o que é a mesma coisa, quando o seu contrário não é intrinsecamente contraditório. Tais conexões não são *puramente* racionais, pois não dependem apenas das determinações e sentidos que a razão introduz espontaneamente. Só as ciências que dependem apenas do intelecto são simplesmente racionais e só as razões que lhes correspondem são *indubitáveis*.

^{lxxx} O original diz: "Les animaux où ces consequences ne se remarquent point, sont appellés BÊTES". Pareceu mais correcto traduzir "bêtes" por "animais", que é a tradução mais normal, e não por "bestas", ainda que o sentido original deste termo em português seja também o de animais. Mas ao traduzir "bêtes" por "animais" criou-se um problema de tradução para o caso de "animaux". Leibniz pretende referir-se ao género de todos os

entes dotados de alma (que se divide depois em animais e espíritos). Por este motivo, parece admitir-se a tradução "entes animados".

^{lxxxii} Leibniz abre uma curiosa exceção para a inexistência de geração absoluta dos viventes no caso dos homens. Nestes a geração possui um significado real, pois as almas racionais só *se tornam racionais* "quando a concepção destina esses animais à natureza humana". Chama também a atenção que não se apresente propriamente prova desta exceção. O problema parece derivar do facto de que, se a geração dos homens não possui significado real, isso significaria, por exemplo, que a alma dos homens que agora nascem seria racional desde o princípio do mundo sem que tal racionalidade possuísse qualquer significado: elas estariam privadas do uso das suas faculdades durante "tempo de mais". É claro que, do ponto de vista leibniziano, não parece haver impossibilidade para tal: se é possível que as almas racionais permaneçam no estado de insensibilidade durante algum tempo (e é: nos desmaios, no estado de coma, na inconsciência), nada impede que tenha sido assim durante mais tempo: a diferença é puramente quantitativa. Leibniz parece, por isso, ceder aqui ao senso comum: quando há geração de um homem, isso implica uma *novidade real* – a alma torna-se de facto racional. Neste caso, há, como se diz no §4, uma "elevação" à razão. Esta cedência leibniziana arrasta consigo, no entanto, alguns problemas, porque a elevação à razão implica uma descontinuidade no processo de transformação ou metamorfose; quer dizer, tal elevação só pode decorrer de uma acção de Deus que *introduz*, numa alma, um poder acrescentado, uma nova forma de ser que *não é* efeito de metamorfose. O problema é grave, porque, dada a *simplicidade* da Mônada (e o que está em causa são as Mónadas e não apenas a constituição de um novo corpo orgânico, posto que Leibniz refere explicitamente as *Almas* dos animais espermáticos humanas e definiu as Almas como Mónadas), não se percebe como é que se pode *introduzir* uma nova qualidade como a racionalidade sem que isso signifique a *criação de uma nova alma*. Se as almas são simples, a introdução acrescentada da racionalidade é criação, porque as almas não têm partes e porque as almas são tão antigas como o mundo. Assim, as almas humanas parecem introduzir uma descontinuidade no processo de constituição da natureza e, assim, um milagre (contra o que Leibniz afirma repetidamente). Leibniz repete a mesma ideia numa Carta à Rainha Sophie Charlotte, quando, depois de reafirmar as teses da metamorfose, inexistência de geração e morte absolutas, de tal modo que "la semence animée et organisée est aussi ancienne que le monde" (sublinhado meu), diz: "Je mets à part l'ordre que Dieu observe à l'égard des âmes raisonnables, ou des hommes faits à son image, et capables d'une société avec luy" (G VI, 517). Isto é, as almas racionais não obedecem totalmente à "lógica" da transformação: estão "à parte". O problema seria mais fácil de resolver se a geração tivesse significado absoluto, isto é, se houvesse novidade na natureza. Dada a tese do acordo original e da não introdução de novidade no mundo conforme as ocasiões, Leibniz é obrigado a fazer uma concessão à tese geral da organização das coisas.

^{lxxxiii} "Conforme à razão" = *raisonnable*. O termo possui um sentido técnico na linguagem de Leibniz: corresponde àquilo que, não podendo ser rigorosamente demonstrado de tal forma que o seu oposto seja contraditório, está, todavia, constituído em conformidade com princípios racionais que não são princípios de demonstração absoluta, como o princípio do melhor e as suas variações (o princípio de economia, por exemplo, que regula a escolha das hipóteses). O *raisonnable* move-se, portanto, no âmbito do que é conjectural, ainda que não no da arbitrariedade. Por outro lado, algo possui a característica de ser "conforme à razão" não em virtude da noção mais técnica de *razão*, que

corresponde à *forma*, ao encadeamento de raciocínios, mas sim em virtude do seu *conteúdo*: algo é mais conforme à razão em função do seu *sentido* intrínseco, ainda que tal sentido seja razoável provavelmente também pela *conexão* mais "racional" com outras verdades que estão de acordo com a razão. Sobre este assunto, cfr. PRENANT, L., Le 'raisonnable' chez Leibniz: la revanche du jugement sur la forme, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 136 (1946), p. 486-512, onde se pode encontrar também uma selecção de ocorrências do termo nos textos de Leibniz.

lxxxiii O termo "envolvidos", que é tradução literal, deve ser tomado aqui em oposição a "desenvolvidos" e não como se significasse a mera cobertura ou revestimento do animal por um invólucro exterior. Algo está envolvido, neste sentido, quando está como que dobrado ou enovelado.

lxxxiv O §7 marca um ponto de viragem nos *Principes de la Nature*. Até agora, e com algumas excepções, os conceitos são muito semelhantes aos do *Systeme Nouveau* e o sentido da argumentação é também semelhante. O ponto de vista é "físico" porque deriva da ordem *dada* da natureza, do modo como as coisas são, e não examina a *razão* de ser das coisas. Só a partir deste parágrafo é que se introduzirá verdadeiramente a ordem das razões, a argumentação propriamente racional, como se tentará indicar nas notas seguintes.

lxxxv Dado ser impossível, no espaço de uma nota, discutir e analisar o complexo de determinações que está em causa no princípio de razão suficiente (prs), procurar-se-á apenas expor aqueles momentos que parecem ser mais relevantes tendo em conta a economia dos *Principes de la Nature*.

O prs está relacionado, de um modo nem sempre claro, com a *estrutura formal* do sentido "verdade". Nalguns textos, Leibniz praticamente identifica o prs com a "razão da verdade", com o sentido que constitui uma verdade como tal. Veja-se, por exemplo: "Principium ratiocinandi fundamentale est, *nihil esse sine ratione*, vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem, cui ratio non subsit. Ratio enim veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit" (C 11). Uma proposição é verdadeira se o predicado inere no sujeito de tal forma que a inerência constitui o "ser verdade" de uma proposição. Como se tentará indicar brevemente a seguir, dizer que há uma razão para que uma verdade seja tal significa somente que "há verdade". Assim sendo, do sentido *verdade* deriva a regra formal que afirma que perante qualquer estado de coisas é possível dar razão dele. Por este motivo, Leibniz noutros textos faz explicitamente derivar o prs da noção de verdade assim entendida, como conexão entre sujeito e predicado: "Vera autem propositio est cujus praedicatum continetur in subjecto, vel generalius cujus consequens continetur in antecedente, ac proinde necesse est quandam inter notiones terminorum esse connexionem, sive fundamentum <dari> a parte rei ex quo ratio propositionis reddi, seu probatio a priori inveniri possit (...). Ex his sequitur Axioma maximi Usus (...): *Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter contigerit*" (C 401-402). E, no mesmo sentido: "Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti. et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. (...) Statim enim hinc nascitur axioma receptum *nihil esse sine ratione*, seu *nullum effectum esse absque causa*" (C 518-519). Independentemente da relação que o prs mantém com a noção de verdade, parece claro que não se trata de uma dedução da noção, mas, talvez mais propriamente, da formulação lógica (e operativa) do que está em causa

no ser da verdade. Nesse sentido, parece ser necessário expor muito brevemente o sentido da natureza da verdade tal como Leibniz o apresenta. Para isso, pode ser útil aproveitar a referência que Leibniz faz a Aristóteles. Na análise do princípio de contradição no livro *Γ da Metafísica* (1005b18 e ss), Aristóteles mostra que o princípio de contradição é uma pressuposição fundamental de qualquer afirmação com sentido, de tal forma que basta que aquele que o nega diga qualquer coisa para, por isso mesmo, aceitar a sua validade (1005b35 e ss). Quer dizer, faz parte do sentido de uma proposição a *diferença* relativamente ao seu contrário, de tal modo que com isso se manifesta que a *diferença* entre ser e não ser é significativa. Por essa mesma razão, Aristóteles estabelece uma conexão entre o sentido "verdade" e o princípio de contradição. Faz parte do *sentido* das proposições (isto é, o facto de possuírem um valor de verdade) que a *contrariedade seja significativa*, pois de outra forma dir-se-ia precisamente a mesma coisa ao afirmar proposições cujo conteúdo é contraditório; isto é, não se diria *nada*. Desta forma, o sentido "verdade" deriva do princípio de contradição, do facto de "*ser assim*" ser diferente de "*não ser assim*". Ao termo "*ser*" corresponde um sentido, que é a base do sentido "verdade".

Todavia, para que a *diferença* de posições seja significativa não basta o simples *facto* de haver uma e não outra, porque o simples *facto* é indiferente à *posição da determinação enquanto tal*, ao sentido da determinação: se algo está presente numa forma de presença que *não exclui*, a não ser pela sua presença fáctica, a possibilidade da presença do oposto, tal significa que a forma da presença posta é realmente insignificante: a posição dada está presente num *modo de posição* que é totalmente irrelevante e insignificante. Quer dizer: se algo é X *do mesmo modo e pelo mesmo sentido* que podia *indiferentemente* ser Y, o seu ser X em nada o determina, nada significa para ele, de tal forma que a proposição que afirma X desse algo não diz realmente *nada* dele, visto que o sentido mediante o qual "X é" é precisamente o mesmo que "X não é". Ou seja, se X se diz de um sujeito, é necessário que o *sujeito se constitua*, se torne a si mesmo presente mediante esse X, e só assim se diz *dele*. De outro modo o "dizer de" (que é próprio da verdade) não teria qualquer significado. Noutros termos: se X é *diferente* de Y, haverá significação na diferença se, ao haver X, houver algum sentido para que tal ocorra. Se assim não fosse, quer dizer, se a ocorrência de X ou de Y for indiferente, o sentido da *diferença* entre eles está negado. É por essa razão, parece, que um dos momentos fundamentais do prs reside na noção de *potius* (de preferência a, antes de que): *Nihil evenire cujus ratio reddi non possit, cur sic potius quam aliter contigerit*. O acontecimento de uma coisa inclui, pelo sentido do princípio de contradição, a noção de "preferência". X ocorre de preferência a Y; é *precisamente por essa preferência* que X ocorre. Se assim não fosse, não haveria sentido nenhum na presença dessa determinação por oposição a qualquer outra possível e o seu acontecimento seria *absurdo*, no sentido estrito do termo, visto que a oposição perderia significado enquanto oposição. Ou seja, o prs deriva da *diferença* entre "ser" e "não ser", na medida em que essa diferença compreende um sentido (uma razão), e não é puramente fáctica: a sua redução à pura facticidade seria precisamente a sua anulação como *diferença*. Veja-se o seguinte diálogo da *Confessio Philosophi*: TH: Nonne ante omnia concedis, nihil esse sine ratione? PH: Hoc ego adeo concedo, ut demonstrari posse putem nunquam existere quicquam, quin possibile sit (saltem omniscio) assignare rationem sufficientem cur sic potius quam non sit, et sic potius quam aliter sic. *Hoc qui negat, evertit discrimen inter <ipsum> esse, et non esse*" (Ak, VI, III, 118; o sublinhado é meu).

Ora a preferência da ocorrência das coisas que acontecem não pode derivar de um sentido que seja estranho às coisas, mas da sua própria identidade. Quer dizer: se se diz de

um sujeito que é, por exemplo, castanho, o seu ser castanho é preferível a "ser amarelo", não por questão de gosto, mas porque se trata de uma determinação que *pertence* realmente ao sujeito em causa. E essa pertença é pensada por Leibniz como *conexão*: deve haver alguma conexão entre a identidade do sujeito e a do predicado, pois, se assim não fosse o facto desse sujeito ter esse predicado ser-lhe-ia indiferente; e, por este motivo, a proposição que afirma que tal predicado é *dele* não seria verdadeira, porque não se estabeleceria nenhuma contrariedade (também não seria falsa, pelo mesmo motivo). De facto se o sujeito é castanho, como poderia ser amarelo, e poderia ser amarelo tal como poderia não ter cor alguma, qualquer proposição que se refira à eventual cor que facticamente ele tem deixaria o sujeito incólume, pois ele permaneceria *intocado* pela "determinação" que, apesar de tudo, se diz dele. Se algo se diz *de um* sujeito, deve encontrar-se na identidade do sujeito o sentido do que se diz dele, para que a proposição seja verdadeira (ou falsa). Só assim, o sujeito *é* o que se diz dele. Logo, há uma conexão entre sujeito e predicado (como é fácil de ver, o prs, pela sua relação com a natureza da verdade, possui também uma relação muito estreita com o princípio de contradição – e com o de identidade –, o que levanta vários e graves problemas, com os quais Leibniz se debateu. Não é possível fazer aqui o estudo da relação entre os três princípios. Em qualquer dos casos, é claro que Leibniz reconheceu que quer o princípio de contradição quer o prs derivam ou estão compreendidos na noção de verdade: "on peut dire en quelque façon que ces deux principes sont renfermés dans la definition du Vray et du Faux", *Essais de Théodicée*, G VI, 414).

De aqui derivam muitas consequências, de entre as quais apenas se indicarão duas (que estão obviamente relacionadas). A primeira é a explicitação da noção de *razão*. Por razão ou fundamento Leibniz entende, como se viu, *conexão*. Apresentar a razão de qualquer coisa é mostrar de que modo tal coisa está conectada com uma identidade ou, no sentido inverso, de que modo tal coisa deriva dessa identidade. E só assim haverá resposta à pergunta "porquê?". É claro que é esta natureza da razão que sustenta a possibilidade e o sentido de qualquer interrogação: não se responde à pergunta que interroga o "porquê" de um facto afirmando o próprio facto, como é evidente, pois é ele que está em causa. De aqui decorre a definição de *razão* que Leibniz apresenta habitualmente e também o facto de o prs ser "Principium ratiocinandi fundamentale".

Em segundo lugar, a natureza da razão implica a possibilidade de justificação *a priori* de todos os factos, ou seja, da redução, *de iure*, de *toda a facticidade*. Na verdade, a razão, no sentido técnico exposto, é precisamente a redução da facticidade: mediante a conexão com uma identidade, isto é, revelando o modo como um dado acontecimento deriva de uma identidade, anula-se o seu simples acontecimento imediato, passado ele a ser considerado a partir da sua origem. Haverá razão de um acontecimento quando a sua presença fáctica for *substituída* pela sua redução a uma identidade ideal (à sua possibilidade, portanto). É, aliás, esse o procedimento das ciências: unificar numa lei ou numa hipótese (num conteúdo ideal) uma pluralidade de factos, de tal forma que tal pluralidade não só se unifica como perde a sua facticidade, pois pode ser deduzida desse conteúdo ideal. Enquanto houver facticidade, há uma zona de não sentido, de pura imposição incompreensível de qualquer coisa, que, no entanto, sofre a força da possibilidade da pergunta "porquê?". Por este motivo, Leibniz, depois de enunciar o prs, acrescenta: "Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori (...), *quod est contra naturam veritatis*" (C 519; o sublinhado é meu). Quer dizer: se uma proposição é verdadeira, tal proposição é *racional*, quer dizer, o que nela se diz está constituído pela conexão ideal das suas várias partes (sujeito e predicado). E se há conexão ideal, é possível, pela consideração da ideia do sujeito, fazer derivar a presença nele do predicado,

sem recurso à experiência. "É possível" *de iure*, isto, para quem conhece bem as coisas (para Deus, portanto): "Principium omnis ratiocinationis primum est, nihil esse <aut> fieri, quin ratio reddi possit, saltem ab omniscio, cur sit potius quam non sit, aut cur sic potius quam aliter, paucis *Omnium rationem reddi posse*" (C 25). Ou seja: o mundo é dedutível *a priori*, ainda que apenas por Deus, que é o que significa a eliminação de toda a facticidade (prescinde-se da extremamente complexa análise da *diferença de modos de redução da facticidade*: nem todas as proposições podem ser reduzidas a um conteúdo ideal da mesma forma, mas todas podem ser reduzidas a uma identidade; a diferença de formas de redução é, no entanto, fundamental, pois dela depende a contingência dos factos da natureza, a liberdade de Deus). Quer dizer: Leibniz parece, afinal, não estar a adiantar muito mais do que a tese (que se aceitaria com facilidade) segundo a qual Deus (que não está sujeito à facticidade das coisas, que não necessita da experiência para as conhecer) fez as coisas "por algum motivo" e não "lançando os dados", com sabedoria e obedecendo à Sua própria racionalidade, e não por capricho cego ou arbitrário: "Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant dans le fond ce n'est autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoyque je n'en parle d'abord" (Bod, 58).

Tendo em conta estas breves indicações, pode agora reverter-se ao texto dos *Principes de la Nature*. Leibniz afirma, entre outras coisas, que o *pr*s é pouco usado comumente, o que parece estranho, pois ele é o princípio primário de todo o raciocínio. E, contudo, o que está presente na indicação da natureza económica da sua utilização parece ser o facto de ser utilizado inconsequentemente, quer dizer, sem uma aplicação radical. Na verdade, não só passamos três quartas partes da nossa vida estabelecendo conexões irracionais (vivendo e pensando por hábito ou costume), como, quando a razão é expressamente invocada, deixa intocadas ainda enormes *zonas de facticidade*. Assim, e como o próprio texto o deu a entender anteriormente, toda a ciência se executa ainda na pressuposição da facticidade das próprias coisas e da sua organização legal. O astrónomo toma as leis que regulam o movimento dos astros como suficientes, quer dizer, como se o que lhes resta de facticidade não eliminasse a sua racionalidade, o que, todavia, não é o caso, pois o reconhecimento mais ou menos empírico ou hipotético das leis dos movimentos dos corpos permite ainda a pergunta: "porquê assim e não de outro modo?". Ou seja: o ponto de vista natural e o próprio ponto de vista científico estão ainda aquém de uma utilização rigorosa da racionalidade: há demasiadas coisas "óbvias e evidentes" na apresentação do mundo que veiculam. Pelo contrário, uma aplicação radical do princípio de razão começa por suspender *toda a facticidade*, começando pela mais original, que é facticidade da existência das coisas. Assim, passa-se à Metafísica não mediante um qualquer fenómeno que exige a sua introdução (como a noção de força, no *Systeme Nouveau*), mas pela própria natureza da razão (e seria aqui conveniente fazer uma análise da concepção leibniziana da necessidade da metafísica, do seu carácter não dispensável, da sua radicação, portanto, no próprio acontecimento do nosso modo de encarar as coisas). E a fundamentação dos fenómenos que se segue da introdução da Metafísica apoia-se, portanto, sobre razões e no ser da razão. Leibniz tentará, então, colocar-se no ponto de vista de Deus, para mostrar a estrutura da constituição da realidade, não tal como é, de facto, mas tal como decorre da razão, da identidade ideal das próprias coisas, do seu sentido intrínseco, procurando eliminar, se possível, toda a sua facticidade. E começará, logicamente, pelo princípio: pela existência, que é a pressuposição mais fundamental de todas.

lxxxvi Este é provavelmente o mais célebre e o mais citado texto dos *Principes de la Nature*. Nos *Essais de Théodicée* encontra-se já uma formulação semelhante: "... l'autre principe est celui de la raison déterminante: c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est à dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori*, pourquoy cela est existant plustost que non existant, et pourquoy cela est ainsi plustost que de toute autre façon" (G VI, 127).

Apesar da sua natureza radical, a pergunta parece, em última análise, estar de acordo com as teses do senso comum: pensamos que "haver qualquer coisa" é mais do que "não haver" ou do que simplesmente "poder haver", de tal forma que a presença das coisas constitui uma exceção ao nada, um excesso absoluto, uma novidade radical. É sabido, no entanto, que esta assumpção, que parece tão evidente, sofreu uma vigorosa crítica da parte de Bergson, que afirma precisamente o contrário: o nada é bem mais complicado do que o ser e o "poder ser" é mais do que o "ser". Ora, na medida em que esta não é uma questão indiferente ao destino da Metafísica, parece ser necessário demorar-se um pouco mais nela. Acrescente-se, como nota preliminar, que o que a seguir se dirá pretende apenas possibilitar, em abstracto, a *validade da primeira pergunta* que o prs obriga a fazer, sem entrar na análise propriamente leibniziana da questão, que ficará para as notas seguintes. Pretende somente chamar-se a atenção para o facto de *haver uma pergunta* que interroga o sentido de *haver* coisas.

O texto de Bergson é longo, mas merece ser transcrito: "Je dis qu'il y a des pseudo-problèmes, et que ce sont les problèmes angoissants de la métaphysique (...). Le premier consiste à se demander pourquoi il y a de l'être, pourquoi quelque chose ou quelqu'un existe (...). Toujours on constate, on croit constater que la difficulté subsiste, que le problème se pose encore et ne sera jamais résolu. Il ne le sera jamais, en effet, mais il ne devrait être posé. Il ne se pose que si l'on se figure un néant qui précéderait l'être. On se dit: «il pourrait ne rien y avoir», et l'on s'étonne alors qu'il y ait quelque chose – ou Quelqu'un. Mais analysez cette phrase: «il pourrait ne rien y avoir». Vous verrez que vous avez affaire à des mots, nullement à des idées, et que «rien» n'a ici aucune signification (...). «Rien» désigne l'absence de ce que nous cherchons, de ce que nous désirons, de ce que nous attendons. A supposer, en effet, que l'expérience nous présentât jamais un vide absolu, il serait limité, il aurait des contours, il serait donc encore quelque chose. Mais en réalité il n'y a pas de vide. Nous ne percevons et même nous ne concevons que du plein. Une chose ne disparaît que parce que l'autre l'a remplacée. Suppression signifie ainsi substitution. Seulement, nous disons «suppression» quand nous n'envisageons de la substitution qu'une de ses deux moitiés, ou plutôt de ses deux faces, celle qui nous intéresse; nous marquons ainsi qu'il nous plaît de diriger notre attention sur l'objet qui est parti, et de la détourner de celui qui le remplace (...). L'idée d'absence, ou de néant, ou du rien, est donc inséparablement liée à celle de suppression, réelle ou éventuelle, et celle de suppression n'est elle-même qu'un aspect de l'idée de substitution (...). Mais (...) quand nous nous demandons pourquoi il y a de l'être, pourquoi quelque chose ou quelqu'un, pourquoi le monde ou Dieu existe et pourquoi pas le néant, quand nous nous posons enfin le plus angoissant des problèmes métaphysiques, nous acceptons virtuellement une absurdité; car si toute suppression est une substitution, si l'idée d'une suppression n'est que l'idée tronquée d'une substitution, alors parler d'une suppression de tout est poser une substitution qui n'en serait pas une c'est se contredire soi-même. Ou l'idée d'une suppression de tout a juste autant d'existence que celle d'un carré rond – l'existence d'un son, *flatus vocis*, – ou bien, si elle représente quelque chose, elle traduit un mouvement de l'intelligence qui va d'un objet à l'autre, préfère celui qu'elle vient de quitter à celui qu'elle trouve devant elle, et désigne par «absence du premier» la présence du second. On a posé

le tout, puis on a fait disparaître, une à une, chacune de ses parties, sans consentir à voir ce qui la remplaçait (...).

Les deux illusions (a segunda é a da possibilidade da desordem) que je viens de signaler n'ont rien de réellement qu'une. Elles consistent à croire qu'il y a *moins* dans l'idée du vide que dans celle du plein, *moins* dans le concept de désordre que dans celui de l'ordre. En réalité, il y a plus de contenu intellectuel dans les idées de désordre et de néant, quand elles représentent quelque chose, que dans celles d'ordre et d'existence, parce qu'elles impliquent plusieurs ordres, plusieurs existences et, en outre, un jeu de l'esprit qui jongle inconsciemment avec eux (...). ... il y a surtout l'idée que le possible est *moins* que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité (...). Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit (...). Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je disais que sa possibilité, qui ne précède pas sa réalité, l'aura précédée une fois la réalité apparue. Le possible est donc le mirage du présent dans le passé", BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1939⁶, 105-111; cfr. ainda *L'Évolution Créatrice*, Paris, PUF, 1983¹⁵⁵, p. 281 e ss.

Antes de analisar brevemente quer o sentido da crítica de Bergson quer a "resistência" da interrogação leibniziana a tal crítica, convém fazer algumas chamadas de atenção. Bergson inclui na questão do nada um conjunto de interrogações que não estão presentes no problema leibniziano aqui em causa. Assim, em primeiro lugar, o texto de Leibniz não pergunta "porquê o ser e não o nada?". Provavelmente Leibniz estaria de acordo com Bergson quanto ao carácter ilusório e enganador da interrogação. Não parece haver no pensamento de Leibniz um reconhecimento "do que se passa" que permita tal interrogação. Quanto muito seria possível pensar que a pergunta "porquê o ser e não o nada" visaria o *sentido* do princípio de razão suficiente, o que, mesmo assim, seria duvidoso e objecto de discussão. A questão de Leibniz é o "qualquer coisa", e não o "ser".

Em segundo lugar, Leibniz não interroga também "porque é que há Deus?". Tal pergunta não faz, de facto, sentido, pois deriva totalmente da ilusão provocada por uma "representação de Deus", como se ao nome de Deus correspondesse a representação de um "objecto especial". Pelas razões que a seguir se dirão, esta pergunta não tem de facto significado. A questão leibniziana, volta a repetir-se, visa o "qualquer coisa" e depende da tese segundo a qual "o nada é mais simples e mais fácil do que qualquer coisa". E é apenas isso que se trata de comentar. Assim sendo, a análise da crítica de Bergson reduz-se *somente* a este aspecto.

A argumentação de Bergson parece basear-se na possibilidade de *representação do nada*, da possibilidade de um "conteúdo intelectual" para tal representação: a existência de qualquer coisa poderia ser um problema se e só se tivesse como pressuposição uma ideia de nada com um conteúdo intelectual mais reduzido que o conteúdo intelectual da ideia de qualquer coisa. Quer dizer: o problema está, à partida, colocado como um problema de comparação entre "objectos intencionais", entre conteúdos representados. Ora, dado que não é possível representar o nada, isto é, a ele não corresponde nenhuma apresentação, visto que implica a anulação do próprio acto de representar, não é possível considerar a existência como um *problema*. Quer dizer: não estamos em condições de *pensar* (e por "pensar" Bergson parece entender *representar*, possuir uma *ideia*) menos do que "qualquer coisa". Assim sendo, nada há menos que

qualquer coisa, e a existência de qualquer coisa é como que o "momento zero" de toda e qualquer consideração das coisas. Ser não é mais do que não ser, porque "mais" é comparativo e não há nada para comparar. Ao nada ou corresponderá, assim, um símbolo ao qual nada corresponderá ou então corresponderá a uma ideia que inclui mais do que a ideia de ser. Por esse motivo, Bergson vê-se constrangido a procurar uma gênese da "ideia de nada", como se indica no texto citado. Em resumo: tal como o assunto está apresentado, a diferença entre "ser" e "nada" só possuirá sentido se for uma diferença entre representações ou ideias. Neste momento, o problema está logo resolvido: o nada não pode ser menos que o ser, porque toda a representação é representação de qualquer coisa. Dito seja de passagem que, ainda dentro deste contexto, haveria ainda a possibilidade de pensar que o nada não é mais que o ser (nem menos) mas precisamente *idêntico a ele*, e precisamente pelos mesmos motivos: o ser seria a ideia abstracta e formal de representação em geral e, portanto, possuiria o mesmo conteúdo que o nada. Quer dizer: a análise de Bergson não permite concluir univocamente que o ser possui menos conteúdo que o nada; permite também concluir que o ser não possui conteúdo nenhum, quer dizer, que ao termo "ser" não corresponde sentido algum, apesar das esforçadas buscas do seu significado por parte de Platão e de Aristóteles (e de toda a tradição, evidentemente): teríamos apenas o "qualquer coisa", sem o sentido "ser" e sem o sentido "nada". Quer dizer: a argumentação faria sentido, parece, se a representação for a *forma privilegiada de acesso à realidade*, quer dizer, se, em última análise, a noção de sentido estiver presa à de representação. Curiosamente, esta é a *tese de Leibniz* e não a de Bergson (para quem parece haver sentido para além do conceito, precisamente na realidade do tempo), o que significa, como se verá na nota seguinte, que deveria ser Leibniz a não colocar a pergunta pelo porquê da existência. Leibniz tem mais motivos para não admitir que à existência corresponda um sentido, porque todo o sentido é representação. E, apesar de tudo, lá está a incómoda pergunta.

Antes de prosseguir, importa chamar a atenção para o facto de que o texto do presente parágrafo não fala da ideia ou da representação de nada. Ele diz apenas que o nada é mais simples e mais fácil, o que significa, na terminologia técnica de Leibniz, não que a *representação* do nada tenha menos *conteúdo intelectual* que a de ser, mas sim que a *existência* das coisas depende de *requisitos*, ao contrário do nada, que, precisamente por isso, não tem requisitos. Vale a pena voltar a ler, agora mais completo, o texto já citado da *Confessio Philosophi*: "TH: Nonne ante omnia concedis, nihil esse sine ratione? PH: Hoc ego adeo concedo, ut demonstrari posse putem nunquam existere quicquam, quin possibile sit (saltem omniscio) assignare rationem sufficientem cur sic potius quam non sit, et sic potius quam aliter sic. Hoc qui negat, evertit discrimen inter <ipsum> esse, et non esse. Quicquid existit, utique habebit omnia ad existendum requisita, omnia autem ad existendum requisita simul sumpta sunt *ratio existendi sufficiens*; ergo quicquid existit, habet rationem <existendi> sufficientem". O texto é significativo porque Leibniz diz expressamente que o facto de a existência depender de condições está implicado na diferença entre ser e não ser, de modo que a negação de tal dependência é a negação dessa diferença (e não a afirmação do desigual conteúdo intencional das eventuais "ideias" em causa). E que Leibniz se refere aos requisitos da *existência enquanto tal* e não aos requisitos *desta* existência *determinada* parece claro pela diferenciação das duas perguntas que o prs obriga a fazer: se apenas *esta* existência determinada tivesse requisitos, a primeira pergunta a fazer seria: porquê *esta* existência e não qualquer *outra*. Mas esta pergunta é a segunda. De tal modo que o sentido *existência* não é o sentido *esta existência*.

É claro que o problema está muito longe de estar resolvido, porque não se vislumbra com clareza que *requisitos* pode ter a existência. A tese comum é a de que os requisitos da existência são (pelo menos) os que pertencem à possibilidade: é real o que pode ser possível *mais* "qualquer coisa". Introduce-se assim a oposição entre possível e real como oposição que pode dar sentido à oposição entre "nada" e "qualquer coisa". Importa agora, portanto, analisar rapidamente a análise da noção de possibilidade apresentada por Bergson. Como se viu, Bergson explica a génese da noção de possibilidade de tal forma que por *possível* se compreende "le mirage du présent dans le passé". Bergson afirma a indiscernibilidade, *quanto à representação*, entre possível e real e, por isso, vê-se obrigado a encontrar uma explicação para a diferença de modalidades. Essa explicação não poderá dar-se, portanto, na estrutura do acontecimento possível ou real (que é idêntico: são representações), mas unicamente numa diferença extrínseca: o ser possível é o ser real retroactivo. Todavia, a retroactividade não anula a estrutura *intrínseca* do que assim foi deposto no passado. Assim, tanto o nada como o possível são, *quanto à sua estrutura*, precisamente o mesmo que a existência e o real, *mais* um acto da mente, que não altera tal estrutura mas que apenas desloca a sua significação temporal; e desloca-a no sentido do passado.

Ora, isso não é *nada* evidente. De facto, a diferença entre real e possível parece ser, em primeiro lugar, estrutural de um ponto de vista "existencial" ou vivencial, por assim dizer. Assim, por exemplo, a *dúvida* é possível por essa diferença. Se não há diferença entre possível e real, não se pode duvidar, pois a dúvida corresponde à suspensão de uma possibilidade relativamente à sua eventual execução. Por outro lado, e ainda dentro do âmbito "existencial", não é igualmente nada claro que a possibilidade dependa de um movimento de retroactividade. Pelo contrário: por possível nós entendemos o *futuro*, que parece ser a *forma temporal* da possibilidade (e esta a modalidade do futuro). A percepção actual depende, por exemplo, de *antecipações* que são determinações de possibilidade, antecipações que permitem noções como surpresa, perplexidade, imprevisibilidade, decepção, normalidade, etc.. Sem possibilidade, o tempo "progrediria" fora de qualquer forma de antecipação ou de expectativa, e não é esse o modo como o vivemos. Torna-se "difícil", de facto, pensar o tempo sem futuro e o futuro sem possibilidade. A própria novidade e imprevisibilidade que o tempo produz perderiam todo o sentido, pois nada é novo ou imprevisível sem expectativa e retenção, isto é, possibilidade. Seria, também, impossível pensar o fenómeno da *decisão*, pois a decisão corresponde precisamente à *execução de uma possibilidade*, que não é tomada como momento de retroactividade, mas precisamente como futuro. Decidir significa precisamente acrescentar alguma coisa à possibilidade e isso que se acrescenta *não é um conteúdo representado, mas a sua execução*. É certo que os conteúdos executados arrastam consigo, normalmente, uma *nova forma de apresentação* da própria coisa executada: o real é mais preciso, menos vago e indistinto, do que a representação imaginária. Mas, em abstracto, seria possível pensar (ainda que tal não ocorra de facto na condição em que nos encontramos) que a representação de uma possibilidade a executar fosse, quanto ao conteúdo, tão viva e tão distinta quanto a executada, o que todavia *não faria* dela algo executado. Faltar-lhe-ia precisamente *não esta ou aquela* determinação, mas o facto de se encontrar *realizada* e tudo o que esse "facto" arrasta consigo", que é "muito". Touchstone dizia, como se sabe, "much virtue in *if*" (SHAKESPEARE, *As You Like It*, Act V, Scene IV, v. 103). E dizia-o porque, reduzidas as coisas ao condicional, elas perdem imediatamente o *poder real* (mas *não* a determinação, o conteúdo, a identidade) que *exercem* sobre os sujeitos. A redução à mera possibilidade tem o extraordinário poder de retirar poder e força às determinações: tomar algo como

meramente possível equivale, na verdade, a considerá-lo como não estando a exercer nenhum efeito "sobre mim", ainda que "eu" possa naturalmente considerar todo o seu conteúdo. No caso contrário, isto é, no caso de se considerar o possível na sua orientação para a realidade (precisamente como uma possibilidade a realizar), então o *peso* e o *ser* da "realidade", passe a expressão, surgem com nitidez: como risco, por exemplo, ou como angústia (veja-se a análise desta compreensão do "se" em KIERKEGARD, S., *Discursos Cristãos*, DRACHMANN, A., HEIBERG, J., LANGE, O. (ed.), *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker*, Gyldendal, København, 1920-1931 (2ª ed), vol. X, p.222 e seguintes, onde precisamente se analisa o problema da relação entre possível e real neste contexto).

Para além destes fenómenos (que são, parece, constitutivos da existência humana) que indiciam (o que não significa que a expliquem nem mesmo que a provem) uma diferença entre possível e real (e, portanto, a existência de um *sentido* para o termo *ser*, que é excessivo relativamente ao do mero *ser* possível), há ainda outros de natureza mais *lógica*, que foram apontados já por Aristóteles. Aristóteles indica com clareza que a introdução do verbo "ser" numa proposição, sem alterar o conteúdo daquilo que nela se expõe, introduz, no entanto, qualquer coisa: o valor de verdade. Não se pensa, de facto, *mais* quando se pensa em AB do que quando se pensa em "A é B". Mas *diz-se* muito mais, porque AB apenas expõe uma identidade que é neutra relativamente a qualquer valor de verdade. Quer dizer, o verbo *ser* não altera o conteúdo ou a identidade da determinação a que se refere, mas altera o seu *valor*, de tal modo que se ao 'ser' não corresponde um "excesso" relativamente possível, a diferença entre sentido e verdade desvanece-se, com as consequências conhecidas que não se explicitarão aqui (este é, aliás, um problema grave para Leibniz. Haveria a possibilidade de pensar que o significado da cópula no juízo possuiria um valor meramente atributivo, que é, aliás, a tese para que Leibniz tende, mas isso implicaria, em última análise, que "ser" não teria valor em si mesmo, que o termo "ser" seria redutível à análise das identidades em causa; sobre este assunto, cfr. nota seguinte). Ou seja: parece que o *juízo* não é passível de redução à mera *representação* das identidades que compreende, ainda que *não haja* (ou *possa não haver*) diferença de conteúdo entre elas.

Em resumo: há fenómenos, parece, quer de natureza existencial quer de natureza lógica, que indiciam que o *ser* é de facto *mais* do que o possível e de que o nada, *não* porque haja mais na *ideia* de *ser* do que na *ideia* de nada, mas precisamente porque o que está em causa *não são* ideias. Por isso, se a questão se coloca no âmbito da representação, o problema é irresolúvel. Mas é irresolúvel não no sentido em que Bergson o apresentou, mas precisamente no contrário: não se trata de que não possamos *representar* o nada. Trata-se sim de que não podemos *representar* o *ser*; ou seja, deve haver uma forma de acesso à realidade que *não se reduza à representação*. Se assim não for, se apenas houver representação, não há *ser*, mas somente possível, pois todo o representado, enquanto meramente representado, é apenas possível (diga-se, de passagem, que esta é a razão pela qual a pergunta "porque é que Deus existe?" é, de facto, uma ilusão, porque pressupõe Deus como um possível a executar, quando em Deus não há propriamente possibilidade, mas sim apenas actualidade, pois pelo termo Deus entendemos o Absoluto. O que não implica, de modo nenhum, a admissão do argumento ontológico. Pelo contrário: implica que não estamos em condições de *representar* a identidade de Deus, por definição: a sua representação seria a de um possível e, por isso mesmo, não seria de Deus. Não se trata, assim, de que a existência de Deus decorra da representação da sua possibilidade, mas de que de Deus *não possuímos representação*, o que é totalmente diferente. O que não significa que não se possa *afirmar* a sua existência, mas apenas que não estamos em condições de *representar* propriamente isso que se afirma. É óbvio que isto que aqui se

diz implicaria desenvolver novas análises – sobre a validade e a forma da possibilidade de afirmar a existência de algo de que não conhecemos adequadamente a identidade, no sentido estrito do termo – que não é possível desenvolver).

É sabido que o que está em causa em Bergson é o reconhecimento de que a *realidade* implica uma novidade; que a sucessão das coisas não é, portanto, como que a dedução de um silogismo. Curiosamente, na defesa da novidade da realidade, Bergson retira o peso de realidade à realidade, pois mantém-se ainda no horizonte da representação: haverá novidade se o real for inantecipável do ponto de vista da representação. Ora, apesar de se terem dado já algumas indicações sobre o assunto, vale a pena insistir no facto de que a admissão da possibilidade como *menos* do que a realidade não retira nenhum valor de novidade à realidade. Para além de que, como se disse, na nossa condição toda a execução de uma possibilidade implica um enorme acréscimo de determinação, dado que as coisas são sempre mais distintas quando reais que quando meramente representadas (e, deste ponto de vista, a análise de Bergson parece estar resguardada da crítica), há que ter em conta a extraordinária novidade que a própria *execução* arrasta, precisamente como *execução*. O exemplo mais claro parece ser o já referido da decisão. Toda a execução decisiva implica um *risco*, uma alteração, que não deriva da ignorância dos pormenores, mas do facto de que a *existência do sujeito é afectada pela decisão*, e precisamente enquanto existência. Este é motivo pelo qual é fácil dar conselhos: não é a *minha existência* que está em causa neles, ainda que a idealidade do conteúdo comunicado não seja alterada por isso. E também por essa razão que não se está *mais perto* da execução na realidade de uma possibilidade, por mais completa que seja a determinação (o conteúdo) dessa possibilidade. A existência não nos é dada como uma identidade, como um conteúdo (é neste sentido que Tomás de Aquino diz que ela é formal "respectu omnium quae in re sunt", *S. Th.*, I, q.8, a. 1, r.). A existência implica uma extraordinária novidade, precisamente enquanto novidade existencial, e é por isso que, ainda que haja fenómenos lógicos que permitam entrevê-la (como é o caso do juízo, na sua diferença relativamente à mera representação), é na *própria existência* que a diferença entre possível e real se manifesta (e a radical novidade deste). Se, pelo contrário, se pretender encontrar a diferença na mera sequência das coisas, isto é, numa *sequência de determinações*, perde-se (por mais que se queira salvar) a própria novidade da realidade.

Resta apenas recordar o que se disse ao princípio: nesta nota pretendeu-se expor uma série de fenómenos (e de modo muito breve e tosco, como não poderia deixar de ser, dada a enorme complexidade dos assuntos em causa) que permitam pensar que *há lugar* para a primeira pergunta que o prs exige fazer, *sem ter em conta a análise leibniziana destes fenómenos* e até, nalguns casos, *contra* a análise propriamente leibniziana. De facto, o que é notável neste texto de Leibniz é que (entre outras coisas mais importantes) ele seja um texto de Leibniz: à partida, nada o faria prever.

lxxxvii Tanto quanto parece, Leibniz reduz a resposta à pergunta "porque é que há qualquer coisa em vez de nada?" a uma prova da existência de Deus. Ora, e sem querer entrar na análise da argumentação da prova em causa, não parece nada claro que essa seja uma resposta para *aquela* pergunta. Aliás, o próprio Leibniz o sugere: começa por dizer que é necessário que a razão suficiente da existência "se *encontre* numa substância" e termina dizendo que *é* essa substância. Ora Deus é a razão suficiente da existência das coisas e de tudo o mais, quer dizer, Deus responde *tanto à primeira pergunta quanto à segunda*: Ele é a causa de todas as coisas e, portanto, o nome abstracto "Deus" (isto é, enquanto que é razão de *tudo*) não é ainda razão suficiente para a *existência* das coisas, pois a razão de algo depende da determinação desse algo e, sendo as perguntas diferentes, visam

determinações diferentes (ou, então, reduz-se a primeira pergunta à segunda, contra a explícita formulação). Ou seja: a razão pela qual Deus *cria* não pode ser absolutamente idêntica à razão pela qual cria *estas coisas* que criou, *se* a existência possui um significado em si mesma. Deve haver uma razão para que Deus se "decida a criar". Tal razão não pode ser a mera vontade de Deus, pois, uma vez mais, a mera vontade de Deus é uma razão indiferenciada, "aplicável" a qualquer objecto. Aliás, Leibniz defende, como se sabe, que em Deus há uma "anterioridade lógica" do entendimento relativamente à vontade, sem o qual a vontade de Deus seria arbitrária e não agiria conforme a sabedoria, mas sim irracionalmente, por capricho, o que não convém a Deus. Deve haver, portanto, uma razão que "motive" Deus a criar, e essa razão deve residir no intelecto de Deus, evidentemente, mas mais especificamente na formalidade própria da existência que, pela sua própria estrutura, é *preferível*, por oposição ao seu contrário, à não existência. Leibniz é bastante mais explícito noutros textos: "Ratio est in natura, cur aliquid potius existat potius quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fit sine ratione (...). Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali, seu causa. Nihil aliud enim *causa* est, quam realis ratio (...). Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur <ipsum> existat quam non existat, contra Hypothesin. <Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS>. Est ergo causa cur Existencia praevaleret non-Existenciae, seu *Ens necessarium* est EXISTENTIFICANS" (C 533-534). O que significa, em geral, que a própria existência, considerada em si mesma, é uma perfeição: "Et quemadmodum Existencia a nobis concipitur tanquam res nihil habens cum Essentia commune, quod tamen fieri nequit, quia oportet plus inesse in conceptu Existentis quam non existentis, seu existentiam esse perfectionem" (texto sem título, C 9).

O problema é o de saber *que* perfeição, qual a natureza dessa perfeição. De facto, é-se levado a pensar que a existência se acrescenta à mera essência, como "isso" que produz a existência dessa essência, "isso" sem o qual a essência permaneceria eternamente no âmbito da possibilidade: "Sed quaeritur quid significet tò existens. utique enim Existens est Ens seu possibile, et aliquid praeterea. Omnibus autem conceptis, non video quid aliud in Existente concipiatur, quam aliquid Entis gradus, quoniam variis Entibus applicari potest. Quanquam nolim dicere aliquid existere <esse> possibile seu Existentiam possibilem, haec enim nihil aliud est quam ipsa Essentia; nos autem Existentiam intelligimus <actualement, seu> aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae, ut eo sensu existentia possibilis <futurum> sit idem quod actualitas praescindens ab actualitate, quod absurdum est" (*Generales Inquisitiones de Analyysi Notionum et Veritatum*, C 375-376).

Todavia, a partir do momento em que se pensa, ao mesmo tempo, a existência como "um acrescento" e como uma *perfeição à qual corresponde uma identidade*, o problema parece cair num beco sem saída, ser um "nó metafísico". De facto, se a existência consiste numa perfeição acrescentada, isso implica imediatamente que *nenhum possível pode ser actualizado tal como é*, visto que, ao ser actualizado, *receberia uma perfeição, uma determinação, que não possuía enquanto possível*, o que é absurdo, pois é precisamente o mesmo que dizer que os possíveis, precisamente enquanto possíveis, não são possíveis, pois falta-lhes algo para poderem ser o que serão quando forem, contra a definição de possível. Para evitar este absurdo, Leibniz será constrangido a radicar a existência na própria essência. Quer dizer: a existência não pode ser um acrescento extrínseco à essência, pois isso seria precisamente o mesmo que dizer que é uma nova determinação da essência, o que é contraditório. Logo, deve ser *algo da essência*, sem ser a essência. Esse "algo" não pode, de facto, confundir-se com uma determinação concreta da essência (esta ou aquela), mas como uma propriedade formal, mediante a qual o

possível *tende por si mesmo* para a existência: "Possibilia existentia a non existentibus differre aliquo debent, quod sit ratio cur ipsa potius quam alia existant. Hoc discrimen debet consistere in aliquo generalissimo; generalissimum autem possibilium discrimen est ipse gradus realitatis seu quantitas essentiae", (*Elementa Verae Pietatis*, Gr 17).

Ou seja: Leibniz encontra-se perante o seguinte problema: se a existência é um puro acrescento à essência, então é um *quid* acrescentado e, assim, é *mais uma* determinação da essência, o que não faz sentido, pois elimina a diferença de que se pretendia dar razão; se é a pura essência enquanto tal, não haverá distinção entre possível e real, e a única pergunta a fazer é "porque esta existência e não a outra", problema mais "fácil de resolver", porque a oposição, neste caso, coloca-se explicitamente entre duas identidades, de tal modo que a razão da preferência estará na especificidade das identidades em causa, como se verá. O resultado da aporia é a radicação na essência da própria existência e tal radicação assumirá a forma de uma espécie de tensão para a existência, própria de todos os possíveis. Dito de outro modo: tal como todo o confuso tende para a distinção, todo o possível *tende* para a existência como a *sua própria perfeição intrínseca* – a perfeição do possível é a realidade. Os textos de Leibniz são muito claros a este respeito: "Haec propositio: omne possibile exigit existere, probari potest a posteriori, posito aliquid existere; nam vel omnia existunt, et tunc omne possibile adeo exigit existere, ut etiam existat, vel quaedam non existunt, tunc ratio reddi debet, cur quaedam prae aliis existant. Haec autem aliter reddi non potest quam ex generali essentiae seu possibilitatis ratione, posito possibile exigere sua natura existentiam, et quidem pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu. Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret, nam dicere quasdam essentias hanc inclinationem habere, quasdam non habere, est dicere aliquid sine ratione, cum generaliter videatur existentia referri ad omnem essentiam eodem modo". E, em nota, Leibniz acrescenta: "Si Existentia esset aliquid quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia" (G VII, 194-195).

O problema com que Leibniz se debate percebe-se bem: a existência não pode ser *mais* do que a essência e não pode também ser absolutamente *idêntica* a ela. Todavia, não é evidente a que corresponde a "tensão ou o desejo de existência". Leibniz tenderá a dizer que os possíveis tendem a existir *devido ao facto de eles serem possíveis, porque são em Deus, que existe em acto*. Quer dizer, a razão da tensão para a existência deriva, de facto, de Deus, porque Deus é a região dos possíveis e Deus é existência: "Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigit existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit. Itaque dici potest *Omne possibile EXISTITURIRE*, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum" (C 534). É neste sentido que Leibniz pode, nos *Principes de la Nature*, identificar a substância onde se *encontra* a razão da existência com a *própria razão* da existência. É porque Deus existe que todos os possíveis tendem para a existência. (Dito seja de passagem que esta tese de Leibniz arrasta implicações de natureza metafísica que não são de pormenor. Assim, Leibniz está a dizer, entre outras coisas, que sem Deus nada é possível; ou seja: se há algum sentido na noção de possibilidade, Deus existe, pois sem Deus os possíveis são meras representações imaginárias sem relevância ontológica: "Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un Athée peut être Geometre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Geometrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit rien de possible", *Essais de Théodicée*, G VI, 226-227).

É óbvio que este modo de encarar a estrutura da existência conduz a problemas dificilmente resolúveis. A partir do momento em que Leibniz admite que, a ser "algo", a existência deverá possuir *forma de determinação*, é claro que se torna impossível não reduzir o problema da existência ao da essência, quer dizer, não identificar os termos. Aliás, todos os fenómenos que parecem indicar a presença de um sentido autónomo da existência relativamente à essência ou determinação (e que se compendiam de modo sumário na nota anterior) são considerados por Leibniz como *apenas* momentos da essência. Assim, Leibniz pensará a novidade do futuro e a noção de decisão como derivando da *determinação da identidade do sujeito e do objecto a escolher*, e não como o acrescento de um momento *existencialmente* novo: a vontade não tem um significado absoluto, mas depende *radicalmente* do intelecto: "Pour ce qui est de la *volition* même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler juste, et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encor dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela iroit à l'infini" (*Essais de Théodicée*, G VI, 130. A tese é evidentemente muito discutível: ela implica que o objecto da acção *não pode ser nunca o sujeito que age enquanto que age*, o que *não* é nada claro, mas a discussão deste problema não cabe aqui). Do mesmo modo, terá grande dificuldade para explicar o sentido das proposições existenciais (cfr. por exemplo, *Generales Inquisitionis...*, C 375-376), e tenderá a reduzi-las a proposições de complexidade analítica infinita, porque implicam a totalidade infinita da identidade do *mundo escolhido*; isto é, as proposições existenciais dependem do facto de haver *este mundo* e não outro, o que implica analisar a infinitude do que está em causa nessa preferência (e não dependem do facto da existência ser um momento irreduzível à identidade dos sujeitos que existem. Para uma crítica à anulação do valor existencial do verbo *ser* no juízo e à sua redução ao seu carácter meramente atributivo, cfr. GILSON, E., *L'Être et L'Essence*, Paris, Vrin, 1981², p. 266 e ss). Quer dizer: a interpretação leibniziana do princípio de razão suficiente implica uma noção de *razão* que requer a redução de todas as proposições a proposições de identidade, com a consequente perda do seu valor existencial (cfr., por exemplo, C 519, já citado): ou seja: *a razão é identidade* e tudo "o que é" está fundado e deriva da identidade possível do que é, *incluindo a própria existência*. "Ser" é, em cada caso, identidade. E a própria existência dessa identidade deriva desta, do seu ser possível, portanto. O que implica realmente a redução da primeira pergunta à segunda. De facto, se o possível tende por si mesmo para a existência (e só assim haverá *razão* para a existência), isto é, se é *por ser possível* que se *pretende existir*, Deus não pode *senão* fazer existir o possível, se quer agir racionalmente, o que não pode deixar de fazer, por ser quem é. Mais ainda (e mais gravemente): se a própria existência do possível deriva da sua possibilidade (porque a existência é *quantitas essentiae*), só haverá razão da existência se houver razão para *esta* existência particular em *oposição a outras*. Ou seja: se os possíveis *podem todos* existir, *todos existirão*, em virtude da *sua própria estrutura ontológica*. O texto de Leibniz é explícito: "si omnia possibilia existerent, nulla opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas", (texto sem título, C 530, sublinhado meu). Não é possível declaração mais clara de *inexistência de uma diferença radical* entre as duas perguntas deste parágrafo. É certo que Leibniz afirma repetidas vezes (a afirmação é comum, como se sabe, nos *Essais de Théodicée*) que Deus cria, que intelecto, vontade e potência em Deus não são idênticos, de tal forma que Deus não quer tudo o que pensa, e que ao seu querer acrescenta ainda o acto de criar, que deriva do seu poder, etc. Mas a análise dessas diferenças (que são, aliás, tradicionais) depende *totalmente* da impossibilidade de existirem todos os possíveis, do que Leibniz chama *impossibilidade*. Se todos os possíveis pudessem existir, todos os possíveis tenderiam

à existência e, posto que esta é a perfeição daquela, todos eles existiriam. Neste sentido, Deus parece ser apenas o momento anónimo da realidade dos possíveis que se tornam, por si mesmos, existentes, e teria muita dificuldade em não concordar com Spinoza (esta questão será analisada mais adiante).

E, todavia, não deixa de ser sintomático que apesar de todas as dificuldades, o problema existencial esteja, no pensamento de Leibniz, posto com tanta acuidade (como se nota, até, na análises das proposições existenciais). Permanece o facto de haver *duas perguntas* no §7. Parece certo que todo o pensamento de Leibniz tende a identificá-las, mas apesar de tudo, a formulação sugere uma irredutibilidade. Tudo leva a crer que Leibniz não encontra modo de dar *razão* da imposição da *realidade* das coisas, do facto de serem excepções ao nada, precisamente pelo facto de *serem*, e não apenas por serem as que são. E parece também que não encontra modo de dar *razão*, pela concepção que possui de *razão*. *Todo* o sentido deriva da determinação, da identidade, da representação. Assim sendo, pouco resta à pura existência enquanto tal, apesar de o olhar não conseguir furtar-se a ela.

^{lxxxviii} A noção de "limitação original das criaturas" corresponde à dificuldade de pensar a *origem da imperfeição*. Esta dificuldade pode ser considerada sob dois aspectos: por um lado, sendo Deus (e tudo o que é nEle) *pura perfeição positiva*, de onde deriva a limitação ou a negatividade das perfeições que se encontram nas criaturas, isto é, de onde deriva a natureza *criada* (limitada) das criaturas, dado que todas as perfeições que elas possuem, enquanto perfeições, decorrem de Deus? Em segundo lugar, e na dependência do primeiro aspecto, de onde deriva a possibilidade do mal, dado que tudo nas criaturas tem origem em Deus e o mal é negatividade? Ou seja: há nas criaturas uma *negatividade* que tem por "função" restringir a positividade da perfeição que recebe de Deus. Tal negatividade não procede do próprio ser de Deus, porque em Deus tudo é positivo. Torna-se, por isso, difícil saber qual a sua origem. Sobre esta matéria, os textos de Leibniz são bastantes, especialmente nos *Essais de Théodicée*. Veja-se, por exemplo: "On demande d'abord, d'où vient le mal? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* (...). La reponse est, qu'elle (a origem do mal) doit être cherchée dans la nature ideale de la creature, autant que cette nature est renfermée dans les verités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, independamment de sa volonté. Car il faut considerer qu'il y a une *imperfection originale dans la creature* avant le peché, parceque le creature est limitée essentiellement" (*Essais de Théodicée*, G VI, 114-1156; cfr., no mesmo sentido, G VI, 120). A resposta de Leibniz parece reduzir-se à afirmação de que as criaturas não podem deixar de ser criaturas, isto é, Deus não pode criar Deus. Logo, todo o criado é limitado: "nihil quidem perfectionis et realitatis pure positivae esse in creaturis earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debeatur; sed imperfectionem actus in privatione consistere, et oriri ab originali limitatione creaturarum, quam jam tum in statu purae possibilitatis (id est in Regione Veritatum aeternarum seu ideis Divino intellectui observantibus) habent ex essentia sua: nam *quod limitatione careret, non creatura, sed Deus foret*", *Idem, Causa Dei*, G VI, 449; cfr. no mesmo sentido, p. 450; o sublinhado é meu).

Leibniz tentará ainda explicar a origem da negatividade a partir da noção de "participação do nada" (que parece corresponder ao facto de as criaturas serem *ex nihilo*). Cfr. *Dialogue avec Dobrzensky*, Gr 364-365: "Vous m'avouerez que toutes les creatures sont limitées, et que leurs limites, ou si vous voulés leur non plus ultra est quelque chose de negative. Par exemple un cercle est limité, à cause que l'ouverture du compas dont on se sert pour le decrire n'a pas esté prise plus grande, ansi les bornes ou le non plus ultra de cette ouverture determinent le cercle, et il en est de même de toutes les autres choses, car

elles sont bornées ou imparfaites par le principe de la Negation ou du Neant qu'elles renferment, par le défaut d'une infinité de perfections qui ne sont pas en elles et ne sont qu'un Neant à leur égard. (...) Il ne faut pas se prendre qu'à leur limitation ou bornes, c'est à dire à ce qu'elles participent du neant, si elles sont imparfaites". De qualquer modo, parece claro que se está perante uma tentativa de resolução de um problema que escapa ao alcance do nosso ponto de vista: desconhecemos a origem da negatividade original: "... non est in potestate nostra perfecte a priori demonstrare rerum possibilitatem, id est resolvere eas usque in DEUM et nihilum" (*De organo sive arte magna cogitandi*, C 431). Sobre este aspecto, cfr. FICHANT, M., L'origine de la négation, *Les Études Philosophiques*, 1 (1971), p. 29-55.

^{lxxxix} Como se indicou já, este é o melhor dos mundos possíveis devido à sua estrutura ontológica, que não deriva do modo como nos apercebemos dele. E é o melhor porque não pode "*haver mais com menos*": há *uma única* identidade infinita, que é o mundo, e essa única identidade *repete-se* totalmente infinitas vezes, de tal modo que o resultado é: *uma única essência infinita, infinitamente repetida e infinita em cada repetição*, em que a totalidade dos fenómenos está exposta pela repetição infinita (isto é, pelo sistema monadológico), sem que isso quebre a unidade do *mesmo* que se repete, pela harmonia pré-estabelecida. Por isso, Leibniz pode dizer, com rigor terminológico, que é neste mundo "*onde existe a maior variedade com a maior ordem (...): o máximo efeito produzido pelas vias mais simples*". Ou seja, a noção de "melhor dos mundos possíveis" é a noção de *sistema*. O *sistema* é a execução mais perfeita, quer do ponto de vista lógico quer do do ontológico. Qualquer outra possibilidade é, ao mesmo tempo, *mais complexa e menos rica*.

^{xc} Pelos motivos já indicados, a resposta à pergunta "porquê este mundo e não qualquer outro", só pode obter como resposta: "porque este é *assim*" (isto é, porque *este é este*), o que é outro modo de dizer, que a resposta à pergunta pelo porquê de uma identidade deve derivar da própria identidade preferida. Ora Deus não pode deixar de escolher o melhor de todos os universos possíveis, porque, segundo Leibniz, de outra forma faria *pior*, quer dizer, faria de algum modo mal, pois se, podendo fazer melhor, fez pior, então fez mal: "or cette supreme sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre mal est une espece de bien, de même un moindre bien est una espece de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand: et il y auroit quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avoit moyen de mieux faire" (*Essais de Théodicée*, G VI, 107). É certo que, na interpretação tradicional, o mal é a ausência de um bem *devido* e, também segundo a interpretação tradicional, Deus não está sob o constrangimento do *dever*, e não é "pressionado" nem por Si mesmo *no que se refere ao que Ele não é* (ao mundo, portanto). Quer dizer, que Deus não *tem* de criar, nem *tem* de criar o melhor dos mundos possíveis, significa que Ele não sofre qualquer constrangimento, por assim dizer, da parte do que *pode fazer*, o que é outro modo de dizer que Deus é transcendente ao mundo, ou seja, que *a relação de Deus ao mundo não é real, mas de razão*. A transcendência de Deus significa que, no que Lhe diz respeito, a existência do mundo em nada O altera, Ele não possui relação real, como se disse, às coisas que cria (cfr., sobre este assunto, Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 45, especialmente, para este efeito, o artigo 3). Não é todavia esta a tese de Leibniz. De facto, quando analisa a possibilidade de Deus criar um mundo diferente do melhor (que é melhor *a priori*, ainda que nós só saibamos que *este* é o melhor *a posteriori*, porque é o que existe), mas que, em contrapartida, não haveria nele qualquer mal, Leibniz profere esta extraordinária

afirmação. Se assim fosse "Dieu manqueroit à ce qui est dû à l'univers, *c'est à dire à ce qu'il doit à soy même*" (*Essais de Théodicée*, G VI, 172; o sublinhado é meu). O que, de facto, torna problemática (pelo menos) a noção de transcendência de Deus. Volta a surgir a tensão para compreender Deus como a região anónima dos possíveis, ainda que Leibniz, por várias vias, se tente desvencilhar dessa tensão.

^{xci} A tese segundo a qual *há* um mundo que é o *melhor dos possíveis* desempenha um papel fundamental da metafísica e na teologia de Leibniz. Sem ela, e sem a lógica da *preferência* deste relativamente a qualquer outro, Leibniz teria dificuldade em contrariar Spinoza, quanto aos aspectos fundamentais.

É sabido que Leibniz admite a possibilidade de haver um mundo que seja o melhor de todos e, ao mesmo, tempo, a possibilidade de haver infinitos mundos: basta que haja uma infinidade de mundos possíveis *piores*: "Les appartemens alloient en pyramide; ils devenoient tousjours plus beaux, à mesure qu'on montoit vers la pointe, et ils representoient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le supreme qui termineroit la Pyramide, et qui étoit le plus beau de tous; car la Pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin; elle avoit une pointe, mais pas de base; elle alloit croissant à l'infini" (*Essais de Théodicée*, G VI, 364; note-se a formulação bem leibniziana; o leitor é induzido a pensar num crescimento de perfeição, mas o que está a ser indicado é que a perfeição suprema requer um infinito decrescimento de perfeição: os mundos podem *sempre* ser piores: não há "lugar" possível tão mau que não possa haver infinitos possíveis piores; se assim não fosse, não poderia haver *infinitos* mundos possíveis e *um* melhor de todos).

É sabido também que, do ponto de vista leibniziano, se não houvesse *um* mundo melhor que todos os outros possíveis, Deus ficaria "paralisado", pois não teria *razão* para agir. Se perante qualquer possibilidade, Deus tivesse de ter em conta *sempre* outra melhor, não faria nada, pois estaria *sempre impedido* pela melhor, e a sucessão seria infinita: "Et comme dans les Mathematiques, quand il n'y a point de *maximum* ny de *minimum*, rien enfin de distingué, tout se fait également; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien de tout: on peut dire de même en matiere de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les Mathematiques, que s'il n'y avoit pas le meilleur (*optimum*) parmy tous les mondes possibles, Dieu n'en auroit produit aucun" (*Essais de Théodicée*, G VI, 107). Não só ficaria "paralisado", como a sua "paralisia" significaria "fazer mal", porque haver ser é *melhor* que não haver, e Deus não se decidiria por nenhum possível, pois não teria *razões* para tal. Convém, portanto, que haja um melhor dos mundos.

Convém, por último, que haja mundos incompatíveis. De facto, se todo o possível fosse compossível, isto é, se fosse possível executar *toda a possibilidade*, Deus executá-la-ia necessariamente, pelos motivos indicados: o que Deus deve ao universo deve-o a Si mesmo. Visto que Deus é a região dos possíveis, e dado que todos os possíveis tendem a existir porque são em Deus, a existência seguir-se-ia necessariamente da estrutura da possibilidade. Por isso, e como se citou já, "si omnia possibilia existerent, nulla opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas", (C 530). Por esta razão, Leibniz defenderá sempre a possibilidade intrínseca dos possíveis não actualizados e tenderá a dar valor, por exemplos, aos romances. Há existências possíveis que são incompatíveis com a actual. Logo, esta é a execução de uma entre muitas. Este assunto exige, todavia, algum comentário um pouco mais pormenorizado.

A tendência natural para pensar séries de possibilidades não actualizadas consiste em fazer variar predicados de possíveis de facto actualizados. Assim, é-se levado a pensar que seria possível que, por exemplo, Aristóteles tivesse nascido em Esparta. Do ponto de

vista leibniziano, tal não faz sentido, porque a definição de Aristóteles não inclui apenas alguns predicados, como se os restantes lhe fossem indiferentes. Isso negaria a tese central da inerência do predicado no sujeito, com a consequência da perda da noção de verdade e de razão. Da identidade de Aristóteles fazem parte todos os seus predicados. A multiplicidade de séries de possibilidades corresponde, assim, à possibilidade de vários mundos, de totalidades *incompatíveis*. Leibniz é claro e insistente sobre este aspecto (cfr. só a título de mero exemplo, *Essais de Théodicée*, G VI, 363-364). Ora nada obsta que possa haver uma série de coisas totalmente diferente da actual. É certo que não estamos em condições de a representar com todo o pormenor que necessariamente implicaria, mas não se descortina razão para Deus não poder, por exemplo, completar o *muito* (o infinitamente muito) que falta ao mundo de *The Lord of the Rings* ou a qualquer um dos que Gulliver encontrou e, então, executá-lo. O problema central, admitindo esta tese, é saber se tal mundo seria *em si mesmo* possível. É sabido que Leibniz responderá afirmativamente, ao mesmo tempo que dirá que, sendo intrinsecamente possível, sabe-se que não *seria* nunca executado, pois não é o melhor. E se nós só o sabemos *a posteriori*, Deus sabe-o *a priori*. O problema formula-se agora do seguinte modo: são possíveis os mundos que, por razões *a priori*, não seriam nunca executados, isto é, que *não o poderiam ser*, em virtude das razões que "motivam" qualquer execução possível (a perfeição intrínseca do mundo)? Ou seja: é um mundo imperfeito *possível*, se só o perfeito *puder* ser executado? Leibniz dirá que sim, porque a possibilidade da série das coisas é interna à série em causa, de tal modo que a exclusão da actualização não diminui a sua possibilidade intrínseca. É possível o que não é contraditório, e tal estrutura é *indiferente*, intrinsecamente indiferente, à sua eventual execução na actualidade. Um mundo será ou não actualizado em função da sua perfeição *relativa*. Mas a relatividade da sua perfeição não afecta a possibilidade interna de cada um. A sua actualização nunca ocorrerá, o que não significa que, em si mesmo, não pudesse ocorrer: pode; não é intrinsecamente contraditória. Ou seja: *a possibilidade de uma série de coisas não depende da relação que mantém com a causa que a actualizará*. Leibniz é explícito a este respeito, quando fala, por exemplo, do que é possível "*sua natura*", independentemente da vontade de Deus: cfr. *De Libertate et Necessitate*, Ak, VI, IV, p. 1447.

É evidente que a estrutura da impossibilidade e a análise da diferença entre possibilidade interna e perfeição relativa dos mundos "resolve" muitos problemas para Leibniz. Em primeiro lugar, Deus diferencia-se do seu intelecto, quer dizer, em Deus há intelecto *e* vontade, que é um outro modo de dizer que nem todos os possíveis no intelecto de Deus são compostíveis, ainda que todos sejam possíveis, de tal forma que se estabelece uma diferença na relação com eles. Em segundo lugar, mesmo depois da escolha do melhor de todos, é necessário ainda executá-lo (não se trata, todavia, de uma escolha absoluta: os possíveis "decidem entre si" qual o melhor, porque a escolha deriva da perfeição dos mundos e a perfeição dos mundos não deriva da vontade, mas da identidade de cada um deles considerada na sua relação: Deus não *escolhe*: *vê* qual é o melhor e dessa visão *deriva* a vontade de Deus: "in Deo intellectus natura prior voluntate, quia nihil Deus vult, quod non intelligat, et multa intelligit quae non vult. Voluntas est quaedam consequentia intellectus. Vult enim Deus, quicquid perfectissimum esse intelligit. Voluntatem inducere, quae non supponat intellectum voliti, est ludere in vocabulis", *Notas manuscritas a uma Carta de Ekard*, G I, 257). O que implica fazer algum acrescento à nota sobre a noção de existência como exigência da essência. De facto, *todos* os possíveis, na sua impossibilidade, *exigem existir*, mas nem todos existem. O que significa que a existência não pode derivar analiticamente da exigência da essência. Se derivasse, *nada* poderia impedir a execução dessa exigência, porque ela depende da

essência possível e a essência possível não depende da vontade de Deus. Haveria, é certo, a possibilidade de pensar que nos possíveis impossíveis com o melhor, não haveria exigência de existência. Mas isso apenas significaria que não seriam em si mesmos possíveis, contra a hipótese original. Faz parte da estrutura do possível tender para a existência. É possível pensar que a exigência de existência varie conforme a perfeição, de tal forma que o mais perfeito dos mundos "exija mais" do que os outros. Mas isso *não pode* significar que a existência derive analiticamente dessa maior exigência, sem uma intervenção expressa de Deus. Pelas seguintes razões: pressuponha-se que a existência deriva analiticamente da infinita perfeição ideal de um mundo (*deste*, evidentemente), ou dito de outra forma, pressuponha-se que a existência deriva analiticamente de uma exigência *infinita* de existência. Se assim fosse, um mundo com uma exigência infinita existiria a partir da sua própria possibilidade. Deus não faria nada, e o mundo produzir-se-ia a si mesmo a partir do seu ser possível. Mas isso significa imediatamente que os outros (os menos imperfeitos) *não seriam intrinsecamente possíveis*, porque "ser possível" é "poder existir" e eles não poderiam *intrinsecamente* existir, porque a existência derivaria da exigência infinita da essência, que eles não possuem. Isto é, se a existência é *apenas* a exigência da essência e nada mais, só *podem* existir (isto é, só são *possíveis*) aqueles possíveis que têm uma exigência infinita. Os outros – não. Ora a possibilidade não depende da perfeição relativa; depende apenas da estrutura interna das identidades. Quer dizer: do ponto de vista leibniziano, é perfeitamente possível pensar que Deus, tendo-se dado conta de que no seu intelecto há um possível que é mais perfeito do que todos os outros, "sofra" o constrangimento de Si mesmo, isto é, da *razão*, e o "isole": tal série de coisas possui uma exigência de existência mais "forte", por assim dizer. Mas mesmo então *será Ele* que terá de actualizar essa possibilidade, pois a existência não pode ser fruto da mera possibilidade mais perfeita, o que tornaria os imperfeitos impossíveis, contra a tese da impossibilidade. Logo, a impossibilidade permite não só diferenciar intelecto e vontade, mas ainda intelecto, vontade *e* potência, como Leibniz repetidamente afirma nos *Essais de Théodicée*: Deus vê o melhor, "sofre" do melhor a preferência da sua perfeição – isto é, quere-o – e cria. É claro que é difícil evitar a impressão de que Deus é o sujeito passivo de todas estas operações (o que, todavia, na linguagem de Leibniz apenas significa que Deus é o que é). Mas a impossibilidade dá lugar para uma diferenciação em Deus que Lhe retira algum do anonimato a que já se aludiu.

O efeito "colateral" da introdução da *potência* de Deus é, no entanto, a reintrodução do problema da existência: a potência de Deus *faz existir*, dá a *existência*, pois esta é *mais* do que a mera exigência do possível. Curiosamente, é a partir da análise da segunda pergunta do parágrafo 7 que se coloca realmente a primeira: se há uma razão pela qual Deus cria *este* mundo e não outro *possível*, então há também *razão* para que Deus *crie, simpliciter*: o cálculo de possíveis, porque é de *possíveis* (por mais perfeitos que possam ser), não basta para dar razão da existência *deste*, o que significa que a existência é irreduzível à essência. Obviamente, com isto não se resolve de modo nenhum o problema da existência: apenas fica como problema de "difícil solução": "non possumus cognoscere veram rationem formalem existentiae" (*De Contingentia*, Gr 304).

Sobre os assuntos referidos nesta e nas notas anteriores, cfr., por exemplo, ADAMS, R., Leibniz's Theory of Contingency in HOOKER, M. (ed.), Leibniz. Critical and Interpretative Essays, Manchester, Manchester University Press, 1982, p. 243-283; BLUMENFELD, D., Is the Best Possible World Possible?, *The Philosophical Review*, 84 (1975), p. 163-177; IDEM, Leibniz's Theory of the Striving Possibles, *Studia Leibnitiana*, 5 (1973), p. 163-177; IDEM, Superessentialism, Counterparts and Freedom, in HOOKER,

M. (ed.). Leibniz, p. 103-12; IDEM, Freedom, Contingency, and Things Possible in Themselves, *Philosophical and Phenomenological Research*, 49 (1988), p. 81-101; BROWN, G., Compossibility, Harmony and Perfection in Leibniz, *The Philosophical Review*, 96 (1987), p. 173-203; BURMS, A., DIJN, H., Freedom and Logical Contingency in Leibniz, *Studia Leibnitiana*, 11 (1979), p. 124-133; COPP, D., Leibniz's Thesis that not all Possibles are Compossible, *Studia Leibnitiana*, 5 (1973), p. 26-42; CURLEY, E. M., The Root of Contingency, in FRANKFURT, H.(ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1972, p. 69-98; D'AGOSTINO, F., Leibniz on Compossibility and Relational Predicates, *Philosophical Quarterly*, 26 (1976), p. 125-138; ERICKSON, S., Leibniz on Essence, Existence and Creation, *Review of Metaphysics*, 18 (1965), p. 476-487; FRANKEL, L., Being Able to do Otherwise: Leibniz on Freedom and Contingency, *Studia Leibnitiana*, 16 (1984), p. 45-59; FRIED, D., Necessity and Contingency in Leibniz, *Philosophical Review*, 87 (1978), p. 575-584; GALE, G., On What God Choose: Perfection and God's Freedom, *Studia Leibnitiana*, 8 (1976), p. 69-87; GOLDSTICK, D., Why there is something rather than nothing?, *Philosophy and Phenomenological Research*, 40 (1979-1980), p. 265-271; ISHIGURO, H., Contingent Truths and Possible Worlds, in WOOLHOUSE, R. (ed.), *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 64-76; JALABERT, J. , Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz, *Studia Leibnitiana Supplementa*, 1 (1968), p. 13-21; JOLLEY, N., Leibniz and Descartes: God and Creation, *Studia Leibnitiana Sonderheft*, 9 (1979), p. 56-66; LLOYD, G., Leibniz on Possible Individuals and Possible Worlds, *Australasian Journal of Philosophy*, 56 (1978), p. 126-142; LOPTSON, P., Leibniz, Sufficient Reason, and Possible Worlds, *Studia Leibnitiana*, 17 (1985), p. 191-210; MAHER, P., Leibniz and Contingency, *Studia Leibnitiana*, 12 (1980), p. 236-242; MATES, B., Leibniz on Possible Worlds, in HOOKER, M. (ed.), *Leibniz*, p. 335-364; MEIJERING, T., On Contingency in Leibniz Philosophy, *Studia Leibnitiana*, 9 (1977), p. 22-59; MONDADORI, F., Leibniz and the Doctrine of Inter-World Identity, *Studia Leibnitiana*, 8 (1976), p. 21-57; IDEM, Understanding Superessentialism, *Studia Leibnitiana*, 17 (1985), p. 162-180; ROSSI, J.-G., Contingence et nécessité chez Leibniz, *Les Études Philosophiques*, 1989 (2), p. 233-241; SHIELDS, C., Leibniz's Doctrine of Striving Possibles, *Journal of History of Philosophy*, 24 (1986), p. 343-357.

xcii O princípio de conveniência, ou do "melhor", é a aplicação do *pr* à impossibilidade. Havendo possíveis incompatíveis entre si, Deus escolherá segundo a razão, porque não pode deixar de escolher nem de escolher segundo a razão. É também por haver conveniência e não apenas necessidade (isto é, é por haver impossibilidade) que há lugar para a contingência. A contingência não significa que haja predicados que não pertençam analiticamente aos respectivos sujeitos (ainda que o reconhecimento dessa analiticidade só seja possível para Deus, como é evidente), mas sim que há outros sujeitos possíveis. Todas as proposições são, *de iure*, passíveis de redução à identidade, o que não significa que sejam necessárias, pois há *outras* identidades possíveis. Posto que o necessário é aquilo cujo contrário é contraditório, por definição, a existência actual não é necessária, pois o seu contrário é possível: os outros mundos (e não *este* mundo "ligeiramente" diferente). O que não significa que a existência actual não seja completamente determinada e inalterável. De facto, as coisas são como são e *estas coisas não podem ser senão como são*. Mas isso não produz a sua necessidade, pela própria estrutura do possível e do necessário. Ou seja: Leibniz diferencia "completa determinação" de "necessidade": são noções que correspondem a análises metafísicas

diferentes. (Esta tese é comum e insistentemente repetida por Leibniz: veja-se um desenvolvimento pormenorizado em *Essais de Théodicée*, G VI, 123 e ss.) Não estamos livres de sermos o *que* e *como* somos; não somos livres de determinar o que somos, pois somos execuções de possíveis eternos. Em princípio, pareceria que a nossa liberdade se restringiria a "podermos não ser", isto é, ao facto de haver outros possíveis não executados (e não ao facto de podermos ser como não somos), o que seria "fraca" liberdade. Há em nós, todavia, outras determinações que *significam* a actuação *livre* (na terminologia de Leibniz). Sobre este assunto, cfr. nota 35.

^{xciii} No §4, Leibniz disse que neste daria as razões pelas quais "as percepções que se tornaram totalmente confusas devem voltar a desenvolver-se nos animais". Não consta que explique de facto as *razões*, pois Leibniz limita-se a invocar a ordem do universo, deixando ao leitor todo o (difícil) trabalho de perceber porque é que a ordem do universo requer a distinção. De facto, há razões para tal, mas elas não são de modo nenhum explicitadas.

^{xciv} Do ponto de vista da *razão*, o tempo não tem significado produtivo, mas meramente manifestativo ou, mais rigorosamente, *explicativo*: o tempo revela a identidade do sujeito, manifesta ao sujeito isso mesmo que ele é. Como é evidente, o sentido do tempo vivido é bem diferente, pois vivemos o tempo como a abertura para possibilidades a realizar, cuja execução dependerá da acção do sujeito. A análise é, assim, muito diferente, consoante se apoie em razões ou no reconhecimento fenomenológico. Pelo tempo sabemos aquilo que somos, quem somos, de tal modo que as nossas acções nos revelam a nós próprios, sem que, no entanto, isso possa significar que o sujeito se produza arbitrariamente a si mesmo. A natureza explicativa do tempo deriva do problema da *origem da determinação*, considerado *racionalmente*. A nova determinação que o tempo revela não pode originar-se *ex nihilo*, pois isso implicaria a sua ausência de sentido (de razão). Assim sendo, a nova determinação originar-se-á na anterior, não apenas no sentido em que parte dela, mas no sentido em que o *seu próprio ser determinado*, a sua identidade, surge da determinação, da identidade anterior, como uma modificação dela. Ora isso significa que tal surgimento, não podendo ser puramente fáctico, consistirá num desenvolvimento do estado anterior que tende para um novo estado, isto é, numa modificação de forma de apresentação das percepções, pois na Mônada apenas há percepção e apetição. Quer dizer, a "nova" determinação é o desdobramento da anterior, o que implica que o sentido *tempo* dependa ontologicamente da *estrutura intrínseca das percepções confusas* que tendem, pela sua própria natureza, a reapresentarem-se em forma manifesta: "on peut même dire qu'en consequence de les petites perceptions le present est gros de l'avenir et chargé du passé" (*Nouveaux Essais...*, G V, 48). O texto é claro: a relação entre presente e futuro depende das percepções confusas; depende também das percepções confusas a prevalência (ontológica) do futuro sobre o presente, dado que o confuso tende, por si mesmo, para a sua manifestação. Leibniz pode, por isso dizer que "ex *rationibus Metaphysicis* constat praesens esse gravidum futuro" (*De l'horizon de la doctrine humaine*, M. Fichant (ed.), Paris, Vrin, 1991, p. 72; o sublinhado é meu) ou que "... imo semper omnia praeterita et praesentia tempora involvit, quae certissima est omnis substantiae natura" (*Carta a De Volder*, G II, 251; cfr. também p. 264).

Esta apresentação da temporalidade corre, no entanto, o risco de confundir o tempo e o seu sentido com o mero desenvolvimento das premissas nas conclusões, isto é, corre o risco de fazer desaparecer o sentido do próprio tempo enquanto tal, enquanto *movimento ou tensão do sujeito para o futuro*. Os textos de Leibniz permitem, de facto,

pensar o tempo de um modo quase estático, na medida em que o tempo parece reduzir-se a um processo *analítico*. Trata-se, todavia, de uma ilusão. O tempo não é um mero procedimento analítico (a não ser para Deus, para quem o mundo não implica, de facto, nenhuma novidade), mas sim uma tensão, precisamente a tensão a que corresponde o termo *apetição*. O tempo é, assim, o poder que reside ou jaz nas próprias percepções mediante o qual elas produzem a metamorfose de si mesmas a partir de si mesmas, ainda que essa metamorfose não seja criação. Dito de outra forma, o tempo depende da força, origina-se na força, ou melhor, *é a própria força* enquanto impele cada ocorrência a *mudar-se noutra que seja mais adequada ao desejo de manifestação, que constitui a essência da realidade*. Leibniz é explícito sobre este aspecto: "Quand je parle de la force et de l'Action des Creatures, j'entends que chaque Creature est grosse de son etat futur" (*Carta a Bourguet*, G III, 566); ou: "pro demonstrato habeo (...) esse substantiae essentiali, ut status ejus praesens involvat futuros, et vice versa, *neque aliunde Vis peti potest, aut ratio transitus ad novas perceptiones*" (*Carta a De Volder*, G II, 282; o sublinhado é meu). O tempo corresponde, pois, a um poder das coisas, poder que se identifica com elas mesmas no acto de tenderem para a sua identidade. É certo que a identidade está já ideal e ontologicamente completa e realizada, mas não manifestada. E não é de mais insistir no facto de a *manifestação* não ser um aspecto secundário ou accidental ao ser das coisas, mas a sua identidade perfeita. Por isso, o futuro não está no passado como uma coisa noutra, ambas no mesmo estado, mas como a tensão de um determinado estado para outro, o que, se não anula a relação analítica ideal entre o futuro e passado, altera, no entanto, a sua forma de ocorrência: "Le futur est dans le passé non pas autrement que par une inclination qui estoit dans ce passé à la production du futur" (*Carta a Jaquelot*, G III, 473). Assim, o tempo é a tensão para si mesmo inerente a cada substância, o que já está implícito na noção de *acção*, como propriedade essencial da substância. É, aliás, também por esta razão que a extensão não é uma substância: em si mesma é indiferente ao tempo, e exprime apenas o presente: "L'etendue est un attribut qui ne sçauroit constituer un estre accompli, on n'en sçauroit tirer aucune action, ny changement, elle exprime seulement un estat présent, mais nullement le futur et le passé, comme doit faire la notion d'une substance" (*Carta a Arnould*, G II, 72). Há, assim, um "significado temporal" no tempo, passe a redundância, que não se reduz à pura dedução em forma de silogismo; e há também uma *novidade* produzida pelo tempo, ainda que tal novidade seja fenoménica, quanto à forma de apresentação, e não de natureza ontológica (ou *racional*), quanto à origem da determinação. Mas, repete-se, a novidade da forma de apresentação não é um sub-produto desperdiçável do acontecimento das coisas, mas a sua execução completa e adequada.

^{xcv} O texto é duvidoso. A edição Gerhardt diz "perceptions distinctes et révélées". As edições Erdmann e Robinet em vez de "révélées" dizem "relevées". Esta segunda versão parece mais plausível tendo em conta o que Leibniz escreve na *Monadologia*: "... si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé" (n. 24); "... des perceptions relevées" (n. 25). Neste caso, portanto, não se segue o texto da edição Gerhardt. Leibniz parece pretender dizer que há percepções que, por oposição às confusas, estão em realce, estão como que levantadas, por relação a estas. Todavia, o termo pode também querer dizer que se trata de percepções mais nobres ou sublimes do que as confusas. O termo distinto, aliás, possui também este duplo sentido.

^{xcvi} Expressão frequente no século XVII que Leibniz deve ter conhecido através de Pascal (*Pensées*, 199, ed. Lafuma): "C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la

circonference nulle part". Para a origem do texto em Pascal e bibliografia sobre a metáfora, veja-se a edição dos *Pensées* de M. Le Guern, Paris, Gallimard, 1977, p. 563 (nesta edição, o fragmento tem o número 185). Le Guern chama a atenção para o facto, que é significativo, de que, no texto de Pascal, a metáfora refere-se ao mundo e não a Deus, o que faz com o que está em causa nos dois textos não seja o mesmo fenómeno. Com esta metáfora, Pascal pretende indicar que qualquer apresentação do mundo é tomada a partir de um ponto que, no entanto, *se perde completamente* naquilo que visa, de tal modo que a natureza "centrada" do mundo não passa de uma ilusão da nossa finitude: "Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche; nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonference nulle part". Como se vê, Leibniz subscreveria sem dificuldade o texto de Pascal, ainda que com um sentido completamente diferente. O que em Pascal é indicação da *desorientação total* da nossa situação perante o que nos rodeia, apesar da ilusão do contrário, é em Leibniz a afirmação de que a tudo isso que nos ultrapassa corresponde uma ordem e harmonia perfeitas: um sistema, em que Deus é o centro de uma pluralidade de "centros" que não constitui uma circunferência real. De facto, a *fundamentação em razões* não coincide de modo nenhum com a apresentação do mundo que podemos obter pela mera observação dos fenómenos.

^{xcvii} Citação do livro da Sabedoria (XI, 20), que é praticamente um lugar-comum para se referir à ordem e sabedoria com que Deus criou o mundo.

^{xcviii} Os Espíritos imitam, no seu âmbito, a acção de Deus porque, parece, também eles são *determinados por razões*, o que justifica tanto da descoberta das ciências como das acções voluntárias. Dito de outro modo: os Espíritos reproduzem, numa escala muito inferior (na escala do já existente), o "trabalho" da criação do mundo: a análise dos possíveis segundo razões, a escolha do melhor e a sua execução (é, de facto, isso que Deus faz no "grande mundo"). Parece ser esse também o motivo pelo qual Leibniz invoca a *produção* dos sonhos.

Assim, para além da actividade científica (que se assemelha ao cálculo racional de Deus, ainda que, no nosso caso, sem atingir sempre o rigor da demonstração *a priori*), o nosso comportamento é arquitectónico, na medida em que está determinado, não por razões de necessidade, nem por puras razões mecânicas, mas pela representação das possibilidades (ou dos fins). Neste sentido, agimos como Deus: "Quand vous dites, Monsieur, que dans l'ame les raisons ne l'emportent pas necessairement comme un poids, parce qu'autrement le volonté *se haberet mere passive* et qu'il faut qu'elle se determine elle même par les raisons, vous parlés parfaitement suivant mon sens" (*Carta a Jaquelot*, G III, 479). É certo que o nosso comportamento está condicionado, em muitas situações, por "razões" que escapam à racionalidade, devido às percepções confusas, aos sentimentos e às inclinações que passam despercebidas, enquanto que em Deus tudo é racional. Mas há um âmbito, por muito reduzido que possa ser, de acções "voluntárias", isto é, determinadas racionalmente. E a "lógica" da contingência das nossas acções é semelhante à "lógica" da contingência do mundo escolhido: as acções não escolhidas são, *consideradas abstractamente*, possíveis, mas não serão nunca realizadas, porque a escolha depende sempre da razão determinante: "la volonté est tousjours inclinée par quelque raison ou disposition, quoyqu'elle ne soit jamais nécessitée par ces raisons" (*Carta a Hartsoeker*, G III, 519).

Parece no entanto haver uma diferença entre a contingência do mundo escolhido e a contingência da acção humana (isto é, parece haver uma diferença entre a estrutura da liberdade de Deus e a da nossa). De facto, a aceitar a tese leibniziana, os possíveis que Deus não escolhe são intrinsecamente possíveis; ora os possíveis que nós não escolhemos são possíveis *apenas abstractamente*, porque o que nós "escolhemos" é, em última análise, sempre a nossa própria identidade já constituída: nós fazemos sempre o que já somos, de modo que a determinação das nossas acções, considerada em abstracto (fazer *isto* ou *aquilo*, independentemente de ser *eu* a fazê-lo), deriva da nossa própria identidade, o que não pode acontecer no caso de Deus. Quer dizer: a identidade de Deus *não pode* estar intrinsecamente determinada pelo *possível concreto* que escolhe, pois se assim fosse a *identidade deste mundo* estaria compreendida na do próprio Deus (quer dizer, este mundo seria um *predicado* de Deus) ou, o que é a mesma coisa, faria com que a criação fosse necessária, e então os possíveis não escolhidos não seriam, em si mesmos, possíveis. Deus está obrigado a escolher o melhor, porque está obrigado pela *regra formal da escolha* e não necessariamente por ser este ou aquele mundo possível. No nosso caso, a possibilidade do contrário é abstracta. Assim, por exemplo, não era possível, posta a identidade de Aristóteles, que ele não tivesse sido "mestre de Alexandre", mas isso não implica um constrangimento necessário, porque "ser mestre de Alexandre", considerado abstractamente, é apenas uma possibilidade. É, no entanto, claro que, enquanto a escolha do mundo tem como âmbito um horizonte de possibilidades concretas – séries completas de coisas –, as nossas escolhas estão, pelo contrário, perante um âmbito de possibilidades abstractas, como é fácil de ver: um outro mundo é intrinsecamente possível, mas ser "mestre de Alexandre" não é, em si mesmo, possível: requer um sujeito. Quer dizer: este mundo (ou qualquer outro) *não é* um predicado de Deus (Deus não é, portanto, o seu sujeito), enquanto que nós somos os sujeitos dos nossos predicados (no sentido em que Leibniz o entende), o que significa que Deus é transcendente ao mundo, mas os nossos predicados não nos transcendem, nem mesmo considerados como possibilidades *nossas*.

^{xcix} "soit des hommes, soit des genies". Traduziu-se "genies" por "superiores aos homens", porque o termo "génios" não recupera, em português, a ideia de Leibniz. É evidente que Leibniz se está a referir aos Anjos. Cfr., por exemplo, "j'ay du panchant à croire que toutes les substances immatérielles finies (mêmes les Genies ou Anges...)", *Carta à Rainha Sophie Charlotte*, G VI, 507).

^c O sentido da metáfora é claro: Deus governa os corpos como um Arquitecto, porque dispõe deles como o arquitecto dispõe dos materiais de construção: são entes "cegos" que são regulados e ordenados de tal forma que o sentido da ordem sob a qual estão constituídos não é reconhecido por eles; em contrapartida, Deus governa os espíritos como um Rei, quer dizer, governa súbditos que, de alguma maneira, são como Ele (são "pequenos deuses"), podem compreender e aceitar e identificar-se com o que é disposto para eles, de tal forma que há uma *comunidade de sentido* entre o governante e os governados. A comunidade de sentido é, evidentemente, a *razão*, que é comum. Como se sabe, a metáfora surge já, e com grande força, no *Discours de Metaphysique*: "Ainsi la qualité de Dieu, qu'il a d'estre Esprit luy même, va devant toutes les autres considerations qu'il peut avoir à l'égard des creatures: les seuls esprits sont faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfans de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connoissance à l'imitation de la nature divine: un seul esprit vaut tout un monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement, mais le connoist aussi, et s'y gouverne à la façon de Dieu. Tellement qu'il semble quoyque toute substance exprime tout l'univers, que

neantmoins les autres substances expriment plustost le monde que Dieu, mais que les Esprits expriment plustost Dieu que le monde (...). C'est pourquoy cette qualité morale de Dieu, qui le rend le seigneur ou Monarque des Esprits, le concerne pour ainsi dire personnellement d'une maniere toute singuliere" (G IV, 461-462). A mesma tese, praticamente com as mesmas expressões, surge num texto anterior a 1679: cfr. BARUZI, J, (ed.), *Leibniz. Trois Dialogues Mystiques*, p. 34.

^{ci} Para quem estiver um pouco familiarizado com a concepção escolástica das noções de *natureza* e de *graça*, o texto de Leibniz não pode deixar de suscitar grande perplexidade. Leibniz reduz o termo "natureza" aos corpos, utilizando, portanto, o sentido do termo como quando se fala da Natureza por oposição às determinações próprias da cultura e do espírito. As leis da natureza são, portanto, as leis dos corpos. Mais ainda: o sentido *natureza* está constituído pelas próprias leis, de tal forma que é *porque* os corpos estão organizados sob determinadas leis que constituem a natureza, e não o contrário. A tese surge com clareza, por exemplo, no *Discours de Metaphysique*, na exposição da oposição entre natureza e milagre: "on peut dire que les miracles sont aussi bien dans l'ordre que les operations naturelles, qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont conformes à certaines maximes subalternes que nous appellons la nature des choses" (G IV, 432; o sublinhado é meu). Por outro lado, Leibniz chama *graça*, ou Reino da Graça, às *leis das almas racionais*, isto é, ao âmbito de sentido constituído pela *razão*. Assim, a oposição entre "Reino da natureza" e "Reino da Graça" é uma oposição de leis ou de sentidos: na natureza regem as leis da Física (como é evidente, até pela terminologia); na graça, as da razão, sendo estas um *caso particular* das leis da finalidade, visto que, como se indicou, *todas* as Mónadas, mesmo as não racionais, se regem pelas leis da finalidade. No caso das Mónadas que são Espíritos, as leis da finalidade ou da razão adquirem os sentidos *verdade* e *bem* (ou *mal*) *moral*. De modo geral, pode pois dizer-se que a oposição entre natureza e graça é a oposição que se estabelece entre o âmbito dos fenómenos (pois todos os corpos são fenómenos) e o âmbito das substâncias, quando estas substâncias são racionais. Assim sendo, todas as Mónadas se regem pela lei da finalidade, mas a graça é apenas "concedida" aos Espíritos.

É claro que esta concepção de natureza e de graça altera *radicalmente* o seu sentido teológico tradicional e, do ponto de vista deste, consiste numa *completa naturalização da própria graça*. A definição *teológica* tradicional de "natureza" é: "Naturale est quicquid vel *constitutive*, vel *consecutive*, vel *exigitive* pertinet ad substantiam aliquam creatam" (cfr., p. ex., BARTMANN, B., *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg im Br., Herder, 1932⁸, §74, 1.). Quer dizer: é natural *tudo o que é criado enquanto criado*. Logo, as leis das substâncias, sendo criadas, tal como as próprias substâncias, pertencem ao âmbito da natureza; a graça é, pelo contrário, propriamente *sobrenatural*. Leibniz utiliza o termo "natureza", como é natural, também neste sentido (quando fala, em geral, de "nature de la chose"). Mas o sentido técnico, considerado na sua oposição ao termo graça, é totalmente diferente do sentido teológico. Não é possível entrar aqui na discussão do sentido do termo "graça" nem no de "sobrenatural", tanto mais que há diferenças radicais nas concepções protestante e católica (ainda que se recordar que Leibniz, pela sua preocupação ecuménica, deveria ter em mente as definições do Concílio de Trento a este respeito). O que interessa indicar é que, para Leibniz, *graça* significa o que é próprio de uma criatura racional *precisamente enquanto criatura racional*, e não algo *acrescentado* ou que *modifique* ou altere o seu estado (ou o sentido do seu estado) ou a sua situação original de criatura. Mais ainda: mesmo prescindindo das diferenças entre a compreensão protestante e a católica, o termo *graça* está relacionado

normalmente com o problema teológico da *justificação* (há, todavia, acepções do termo "graça" que não se restringem à justificação, mas não é possível entrar no pormenor das divisões do conceito). Não importa expor aqui, nem sequer resumidamente, o problema da "justificação, porque não há qualquer traço desse problema como momento determinante para o significado do termo "graça" neste texto de Leibniz. Nas criaturas, tanto quanto parece, a graça não desempenha nenhum papel fundamental na *justificação* (e muito menos no de uma eventual *elevação* a um estado ou condição superiores aos que lhes são devidos por serem racionais), pois não se refere sequer tal noção. O que é significativo: a noção de *graça*, bem como a de *justificação*, pertencem essencialmente (ou, pelo menos, historicamente) ao cristianismo, e pertencem-lhe precisamente enquanto ele *não se identifica* com a natureza (quer dizer, com a ordem imediatamente estabelecida pela criação), mas justamente enquanto a excede. Ora o texto de Leibniz refere-se precisamente à ordem da criação, *de tal modo que o termo "graça" é um termo tão filosófico (e tão "natural") como o termo "natureza"*. O que, além disso, é inevitável: os princípios da própria graça estão fundamentados sobre a razão e em razões. Aliás, o princípio da graça é a própria razão.

Leibniz mantém, assim, a tendência para naturalizar o cristianismo, reduzindo-o a uma exposição de verdades que poderiam ser conhecidas *racionalmente*, mas que, de facto, não o foram antes da revelação cristã (e que encontram evidentemente em Leibniz a sua fundamentação racional). Veja-se, por exemplo, o modo como termina o *Discours de Metaphysique*: "Les anciens Philosophes ont fort peu connu ces importantes vérités (aquelas que Leibniz tinha acabado de expor): Jesus Christ seul les a diviniment bien exprimées, et d'une maniere si claire et si familiere, que les esprits les plus grossiers les ont conçues: aussi son Evangile a changé entierement la face des choses humaines; il nous a donné à connoistre le Royaume des cieux ou cette parfaite Republique des Esprits qui merite le titre de cité de Dieu, dont il nous a découvert les admirables loix" (G IV, 462; sublinhados meus). E no seguimento do texto, Leibniz enumera uma série de verdades "reveladas" de modo familiar e claro pelo cristianismo, mas que *todas elas* são passíveis de compreensão e "dedução" racionais. Parece iniciar-se (ou fortalecer-se), assim, um modo de interpretar o Cristianismo que teve o destino que se conhece na filosofia posterior: o de uma revelação que consiste em expor de modo familiar e claro verdades complexas, de modo que se tornem acessíveis mesmo aos espíritos mais rudes, isto é, uma forma de exposição popular e simbólica da filosofia. O que se mostra, por exemplo, no modo como Leibniz interpreta a noção agostiniana de "cidade de Deus". Ou, ainda de modo mais claro, no lugar que a fórmula tradicional escolástica sobre as relações entre natureza e graça encontra no seu pensamento. A fórmula tradicional é: "gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit eam". A "tradução" leibniziana diz: "a (...) natureza conduz à graça e (...) a graça aperfeiçoa a natureza, ao servir-se dela". O sentido teológico pretendia indicar que a graça pressupõe um sujeito, no qual inere e que não anula, mas que o modifica, alterando o seu estado, acrescentando também perfeições naturalmente indevidas. O sentido leibniziano nada tem de comum com este. Significa que as leis físicas do movimento e da força por si mesmas conduzem às leis das causas finais (através da noção de força, que é sinal da substância) e que as leis das causas finais são convenientes para explicar até as próprias leis físicas, ainda que as não modifiquem, de tal modo que a própria natureza se compreende melhor mediante a introdução da noção de finalidade. A comunidade de sentido é praticamente nula, mas a fórmula pode bem manter-se inalterável. Sobre o sentido leibniziano da graça, cfr., por exemplo, LOEMKER, L., *Struggle for Synthesis. The Seventeenth Century Background of Leibniz's*

Synthesis of order and Freedom, Cambridge (Mss), Harvard University Press, 1972, p. 53 e ss, 242 e ss, e passim.

cii A polémica sobre o *amor puro* tem origem nas teses de Madame Guyon (1648-1717), expostas sobretudo no *Moyen court et très facile pour l'oraison* (de 1685). Madame de Guyon, por conselho de Fénelon, pediu a Bossuet que emitisse um juízo sobre a ortodoxia das suas teses. Constituiu-se uma comissão com esse fim, presidida pelo próprio Bossuet, que contou com a colaboração de Fénelon, sem que, no entanto, este fizesse parte dela. Madame de Guyon aceitou o documento redigido pela dita comissão e a partir deste momento perde o seu protagonismo. É nesta altura que começa propriamente a polémica sobre o *amor puro*. O problema da possibilidade de um *amor puro*, que estava implicado no debate sobre as teses de Madame Guyon, é, em linhas gerais o seguinte: o amor está constituído na dependência do bem de *si mesmo* ou na dependência do bem do outro por *ele mesmo*? Quer dizer, qual a relação entre *interesse* e *amor*? O problema é, como se sabe, complexo: torna-se difícil pensar que, no amor, o sujeito prescindia totalmente do bem de si mesmo, quer dizer, que amar implique uma total indiferença para si mesmo, pois o amor parece arrastar precisamente o contrário. Por outro lado, se o amor está constituído sob a presidência do *si mesmo*, isso parece implicar que o outro é considerado como um momento do eu, isto é, como um *meio* para a promoção do *próprio*, e a isso dificilmente corresponde o conceito de amor, mas sim o de amor-próprio ou egoísmo. Se, na tese inversa, se determina o amor como puro desinteresse por si e total dependência do bem do outro por ele mesmo (o que parece manter a possibilidade de amar *o outro*), torna-se igualmente difícil perceber o que move o sujeito a amar o outro enquanto tal: na verdade, se alguém é totalmente indiferente ao seu próprio bem, se alguém está totalmente *desinteressado* do seu *si mesmo*, não se vislumbra como pode surgir o amor a partir dessa total inércia do sujeito relativamente a si.

A questão é muito mais grave quanto o objecto do amor é Deus (e a questão do *puro amor* é uma questão teológica; aliás, parece que só mesmo na teologia se pode colocar a questão de um amor puro): ou há um completo *desinteresse de si* no amor a Deus, de tal modo que se ama a Deus na anulação total da relação que o sujeito mantém consigo mesmo e, até, na relação interessada que mantém com Deus, de tal modo que para o homem o seu próprio destino eterno se torna indiferente (é a tese de Fénelon); ou, pelo contrário, o amor puro a Deus não tem de anular o interesse do sujeito por si mesmo, mas apenas reconhecer que esse interesse depende e está orientado para o amor a Deus (que é a tese de Bossuet).

O problema formula-se mais claramente desta maneira: faz parte do amor a Deus a *relação subjectiva* do sujeito com Ele (que é, em última análise, uma relação de interesse) ou no amor a Deus deve anular-se tal relação subjectiva e ficar *apenas* o objecto da relação? No primeiro caso, corre-se o risco de fazer de Deus um meio de realização do bem de "mim"; no segundo caso, desaparece o próprio sujeito e não há sequer amor (que implica, de facto, uma relação a...).

Do ponto de vista histórico, a querela sobre o amor puro centrou-se em torno à obra de Fénelon *Explications des Maximes des Saints sur la vie intérieure* e à de Bossuet *Instruction pastorale sur les états d'oraison* e terminou com a promulgação de um Breve de Inocêncio XII (em 1699), dando razão à tese de Bossuet, sem, no entanto, classificar a de Fénelon como herética. A reacção de Fénelon foi de total aceitação.

Em Março de 1697 Leibniz diz ter tomado conhecimento da polémica, numa carta escrita em Hanover, dirigida provavelmente a Gilbert Burnet (Gr, 106). Em vez de entrar na polémica, Leibniz afirma repetidas vezes que dispõe já da solução, que consiste, muito

simplesmente, na definição de amor. Quer dizer: como acontece com frequência, Leibniz considera que a polémica é um sistema de mal-entendidos, pois não está baseada num acordo sobre o seu próprio objecto, sobre o que está em causa na polémica. E de tal forma que, a partir do momento em que se esclarece o objecto em debate – coisa que só pode ocorrer por meio da definição – o debate termina imediatamente: "Pour ce qui est de la charité ou de l'amour desintéressé, sur lequel je voy naistre des disputes embarrassées, je crois qu'on ne sçauroit s'en bien tirer qu'en donnant une veritable définition de l'amour. Je crois de l'avoir fait autres fois dans la preface de l'ouvrage que vous sçaves, Monsieur, en marquant la source de la justice. Car la *justice* dans le fonds n'est autre chose que la charité conforme à la sagesse. La *charité* est une bienveillance universelle. La *bienveillance* est une disposition ou inclination à aimer, et elle a le même rapport à l'amour que l'habitude à l'acte. Et l'*amour* est cet acte ou estat actif de l'ame qui nous fait trouver nostre plaisir dans la felicité ou satisfaction d'autrui. Cette definition, comme j'ay marqué des lors, est capable de resoudre l'enigme de l'amour desintéressé" (*Anexo a uma Carta a Nicaise*, G II, 577; o texto merece ser lido na íntegra; sobre a redução da polémica ao estabelecimento de uma definição, cfr. COUTURAT, L., *La Logique de Leibniz*, Note X, "Sur la définition de l'amor", Hildesheim, Olms, 1985, reimp., p. 567-570). Leibniz dirá mesmo que tinha o problema resolvido antes da querela se ter iniciado, precisamente porque dispunha já da definição de amor, cfr. *Carta a Nicaise*, G II, 581).

Parece, no entanto, claro que Leibniz não termina a polémica com a sua definição, mas toma partido por uma das partes, "on ne sçauroit se depouiller de la consideration de son bien. Mais si l'interest est pris pour le bien utile opposé au bien honeste et agreable, on peut se depouiller de ce qui est intéressé. Ainsi le veritable pur amour opposé à l'amour intéressé dans ce sens, et tel que je l'ay defini autres fois, subsiste tousjours: c'est lorsque le bien, bonheur, perfection d'autrui, fait nostre plaisir et bonheur, et par consequent désiré par luy même, et non pas par raison de quelque profit qu'il nous porte" (*Carta a Nicaise*, G II, 587). Quer dizer: mesmo prescindindo do facto de Leibniz tomar a noção de *interesse* de um modo tão restrito que o problema se enfraquece notavelmente, parece claro que a definição de amor que Leibniz apresenta não resolve o problema – ela é o próprio problema: *como é que o "meu" bem, enquanto meu, é o bem alheio, enquanto alheio?* É bem possível que "isso" seja o amor. Mas a estrutura antropológica que sustenta tal fenómeno não é evidente. O que está realmente em causa na polémica do puro amor é, em última análise, saber como é que a identidade do sujeito está constituída pela *relação* a qualquer coisa, de tal forma que a realização da identidade *própria* depende da execução da relação a "isso", *por mor de isso*, e não por mor do momento "ex quo" da relação. E de tal modo, que a realização de "mim" depende da realização da "minha" relação ao outro enquanto outro, o que significa que o eu e o objecto do seu amor constituem, *no eu*, uma unidade dialéctica. De facto, é isso que é dito na definição de Leibniz, mas, como se disse, tal definição é a *forma* de um problema antropológico. Sobre a relação entre Leibniz e a polémica do amor puro, cfr. NAERT, E., *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, Vrin, 1959.

^{ciii} Prescindindo da evolução do pensamento de Leibniz sobre o prazer, pode dizer-se, de um modo geral, que por *prazer* se entende "un sentiment de quelque perfection" (*Essais de Théodicée*, G VI, 282; cfr. também, por exemplo, *Nouveaux Essais*, G V, 180 e também todo o capítulo XX, do livro II, p. 148-155; C 491 e 517, etc.). Por sua vez, a perfeição consiste, como se viu, na harmonia, de modo que o prazer consiste na percepção da harmonia: "Delectari est sentire harmoniam" (*Demonstratio Propositionum Primarum*,

Ak, VI, II, 485) e também “*Voluptas enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis*” (texto sem título, G VII, 290).

No presente parágrafo, Leibniz reduz a diferença entre prazer dos sentidos e prazer intelectual à diferença entre percepção confusa e ideia: o prazer que as sensações produzem deriva da percepção da harmonia própria da multiplicidade que está compreendida nessas sensações, harmonia que, em última análise, depende de regras formais ou ideais. O exemplo da Música é, aliás, bem esclarecedor: o prazer que dela decorre depende das regras da composição, da constituição dos acordes, etc., que a sensação não reconhece distintamente, mas que *sente*; e é precisamente porque sente a multiplicidade constituída dessa forma que sente prazer. O que não significa que a diferença entre prazer intelectual e prazer dos sentidos seja apenas quanto ao “modo de aparência”, como se o modo de aparência não afectasse a própria estrutura do que aparece. De facto, o prazer dos sentidos parece não só derivar da percepção confusa da harmonia, mas *depende essencialmente* da confusão, de tal modo que, por isso mesmo, nalguns casos pode conduzir ao seu contrário: “il semble quelquesfois que le plaisir n’est qu’un composé de petites perceptions, dont chacune seroit une douleur, si elle étoit grande” (*Reponse aux reflections contenues dans la seconde edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle*, G IV, 563). Pelo contrário, o prazer intelectual, porque corresponde à percepção racional da harmonia, isto, ao reconhecimento do próprio ser da harmonia, não engana e é constante. Assim, em *La Felicité*, Leibniz distingue claramente prazer dos sentidos de prazer intelectual: “La perception confuse de quelque perfection fait le plaisir des sens, mais ce plaisir peut estre *** d’imperfections plus grandes qui en naissent, comme un fruit de bon goust et de bonne odeur peut cacher un venin (...). Le plaisir de l’esprit consiste dans la connoissance des perfections par leurs raisons, c’est à dire dans la connoissance de l’Estre parfait qui est la derniere raison des choses, et de ses emanations” (Gr, 579-580).

^{civ} A visão da vida aqui exposta por Leibniz, que não é propriamente trágica, consta da contemplação da existência apoiada na *razão* e não é aquela de que imediatamente dispomos, posto que em três quartos da nossa vida agimos *irracionalmente*. Na verdade, o que aqui se diz deve aparecer assim *para Deus*; para nós há ainda demasiada confusão e nem sempre se reconhece sensatez no modo como as coisas acontecem. Na juventude, Leibniz afirmara mesmo que, na actual condição, o facto de pertenceremos à República dos Espíritos é mais sonhado do que realizado, tendo em conta que aquilo que diferencia sonho de realidade é a ordem e a lei: “Cum e somnis evigilamus plus congruentiae invenimus in corporum gubernatione, sed tamen non et in gubernatione Mentium, seu optima Republica, et fieri potest, ut aliquando etiam ab huius vitae somno evigilantes, veniamus in Mundum perfectiorem” (*De Veritatibus, de mente, de Deo, de Universo*, Ak, VI, III, 512). Todavia, a aplicação rigorosa do princípio de razão suficiente, se não nos permite “ver” que as coisas são como “deviam” ser, permite-nos estar certos, por razões *a priori*, de que o são de facto. Quer dizer: o princípio de razão suficiente permite-nos de alguma maneira contemplar as coisas tal como elas são para a sabedoria de Deus, como Leibniz o diz, num texto já citado: “Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C’est un principe de philosophie. Cependant dans le fond ce n’est autre chose que l’aveu de la sagesse divine, quoyque je n’en parle d’abord”. Por isso, a insistência nas “misérias da vida”, nas desordens aparentes, etc., corresponde (diz Leibniz) a uma percepção *confusa* da realidade que está “errada”: “je reconnais que ces chansons ordinaires de la misère de la vie empoisonnent nostre satisfaction et nous trompent étrangement” (*Trois Dialogues Mystiques*, p. 38; neste diálogo – que é, como já se referiu,

de 1679, muito anterior, portanto, aos *Principes de la Nature* – as expressões do contentamento pelo "ser assim" da existência são praticamente idênticas às do parágrafo a que esta nota se refere; cfr. p. 35-37). E está errada, porque lança sobre a *totalidade* da existência um juízo que, precisamente por isso, exigiria um ponto de vista que a abarcasse *na totalidade*, que é precisamente o que o homem empírico (quer dizer, aquele que tem uma visão da *totalidade* da vida que não passa de um mero alargamento daquilo que se passa consigo) não tem e que, pelo contrário, só pode ser adquirido pelo *prs*, pelas razões *a priori*, pela racionalidade. Leibniz di-lo com grande força, por exemplo, no *De rerum originatione radicali*: "Et tamen ex tam parva experientia temere judicamus de immenso et aeterno, quasi homines in carcere aut si mavis in subterraneis salinis Sarmatarum nati et educati non aliam in mundo putarent esse lucem, quam illam lampadum malignam aegre gressibus dirigendis sufficientem. Picturam pulcherrimam intueamur, hanc totam tegamus demta exigua particula, quid aliud in hac apparebit, etiamsi penitissime intueare, imo quanto magis intuebere de propinquo, quam confusa quaedam congeries colorum sine delectu, sine arte, et tamen ubi remoto tegumento, totam Tabulam eo quo convenit situ intuebere, intelliges, quod temere illitum linteo videbatur, summo artificio ab operis autore factum fuisse" (G VII, 306; texto muito semelhante em G VI, 197-198).

Ou seja: a consideração da vida sobre a razão e em razões implica uma alteração radical de ponto de vista e não apenas a introdução de uma fundamentação "científica". O ponto de vista da razão é o ponto de vista de Deus, e é a esse ponto de vista que se deve recorrer se se quiser proferir um juízo racional sobre o que se passa, sobre "isto mesmo" que dizemos reconhecer. Qualquer origem empírica num juízo sobre o sentido da realidade enquanto tal esconde a presunção de que se dispõe *já* (isto é, na presente condição) de um acesso adequado à realidade. (Dito seja de passagem que essa presunção está presente tanto no juízo do homem empírico como no juízo do homem racional, no caso de existir tal homem, ainda que Leibniz tenda a fazer parecer que neste último não há presunção, mas sim realidade: em ambos os casos se trata de um alargamento à totalidade do que se passa conosco, seja experiência seja raciocínio. Teria de se estudar em que condições é possível afirmar que, de facto, se transcende (ou se pode transcender) o *próprio* ponto de vista).

^{cv} Por "visão beatífica" entende-se a contemplação do próprio Deus, não a partir dos seus efeitos, mas tal como é em si mesmo (tanto quanto é possível para o sujeito que contempla), e que é própria de uma condição diferente daquela em que nos encontramos depositos na presente condição terrena. Diz-se que a visão é "beatífica" porque constitui a felicidade, torna ou faz feliz quem a possui.

^{cvi} "... qui rendroit notre esprit stupide". Optou-se por evitar o adjectivo óbvio – "estúpido" – , pois perdeu parte do seu significado original. A ideia de Leibniz parece ser que uma satisfação plena e total no instante tornaria o nosso espírito inactivo e como que paralisado, aturdido ou entorpecido por uma completude que o esgotasse excessivamente.

^{cvi} Referência a um problema teológico clássico, relativo à visão beatífica: visto que a contemplação de Deus é perfeita em cada sujeito, não admite aumento nem progresso, o que conduziria uma concepção estática da felicidade; se, na hipótese contrária, houvesse progresso na felicidade, isso pareceria implicar descontentamento, pois em cada caso o sujeito estaria insatisfeito com a felicidade que possui, o que é contrário à noção de visão beatífica. A história deste problema é muito longa. Cfr., como resumo das principais posições sobre o assunto e para referências bibliográficas, MATEO-SECO, L., Progreso o

inmutabilidad en la visión beatífica? Apuntes de la Historia de la Teología, *Scripta Theologica* 29 (1997), p. 13-39.