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

**DE MÔNADAS A SISTEMAS: INDIVIDUALIDADE E COMUNICAÇÃO NOS
PENSAMENTOS DE G. W. LEIBNIZ E DE NIKLAS LUHMANN**

FELIPE AUGUSTO DE LUCA

**SÃO PAULO
2014**

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

**DE MÔNADAS A SISTEMAS: INDIVIDUALIDADE E COMUNICAÇÃO NOS
PENSAMENTOS DE G. W. LEIBNIZ E DE NIKLAS LUHMANN**

FELIPE AUGUSTO DE LUCA

**Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de
Mestre em Filosofia**

**Área de Concentração: História da
Filosofia**

**Orientador(a): Prof. Dr^a. Tessa Moura
Lacerda**

**SÃO PAULO
2014**

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a prof. Tessa Moura Lacerda que orientou cuidadosamente a produção deste trabalho corrigindo pacientemente os meus erros e indicando os melhores caminhos para chegar onde eu queria chegar. Seu apoio e sua consideração jamais serão esquecidos.

Agradeço o professor Maurício de Carvalho Ramos, cujo olhar minucioso apontou deficiências e qualidades no trabalho que escapavam aos meus olhos. A partir de suas indicações pude rever e incorporar conceitos que estruturaram melhor essa dissertação.

Agradeço o professor Silvio César Moral Marques, que não mediu esforços em me auxiliar neste trabalho. Seu comprometimento foi enorme e singular dentro de um limite tão curto de tempo.

Agradeço também aos meus familiares, que próximos ou distantes, me motivaram na realização deste projeto: minha esposa Rosilene, minha mãe Ângela, minha irmã Bruna, minha avó Dinah e meu tio Renato.

Agradeço também os meus amigos da graduação em Filosofia dos quais eu nunca me esqueci e, apesar da distância que nos separa, espero revê-los: Prof. Cássio Donizete Marques, prof. José Marcos Miné Vanzella, prof. Mário Dias, prof. Roque Luiz Sibioni e prof. Marcius Nahur. Meus companheiros Eder Mauro e Bráulio Rodrigues.

RESUMO

O conceito mônada no pensamento leibniziano guarda em si um aspecto fundamental que é o de expressão: este remete a pensar o indivíduo não só como dotado de uma lógica interna fenomênica como também pertencente a uma lógica metafísica baseada nos princípios de melhor e de causa final; interligados os princípios se refuta o dualismo cartesiano e se alcança, ao nosso ver, um novo conceito que é o de individualidade sistêmica. Isto abre ao filósofo alemão um universo relacional que leva a consequências importantes em âmbito metafísico, político, jurídico, linguístico, etc., mas, em suma sociológico, e que ficará patente em sua formulação do princípio “place d’autrui”. Deste movimento reflexivo de “se colocar no lugar do outro” entende-se a reconstrução subjetiva das possibilidades externas no interior do próprio indivíduo, o que condicionará de modo singular a sua expressão. Estas elaborações de Leibniz darão os fundamentos para uma leitura organísmica e uma leitura organicista da sociedade. Contudo, enquanto a segunda leitura passa a sobrevalorizar a interdependência das partes enfatizando a cooperação de seus elementos, a primeira, mais próxima de Leibniz, passa a sobrevalorizar a interdependência enfatizando uma ordem anterior, que chamaremos de comunicativa. A esfera comunicativa, levando em conta o fechamento das mônadas, abrange uma pluralidade de perspectivas e expressões se mantendo harmonicamente descentralizada e, ao mesmo tempo, vinculativa. É nesta linha interpretativa que se concebe uma das raízes do pensamento sistêmico e da pós-ontologia social instaurada por Niklas Luhmann. Para o sociólogo alemão, o modelo leibniziano, sendo sistêmico, é o ponto alto de ruptura com o modelo interpretativo mecanicista de ciência embora não seja radical o bastante para romper com as imprecisões epistemológicas humanistas que impedem o avanço de uma ciência da sociedade. Para tal, é necessário levar em consideração o caráter de unidade dinâmica, relacional e autopoietica dos sistemas biológico, psíquico e social e, quanto a este último, o seu caráter fundamentalmente comunicativo. Para este corte metodológico denominado anti-humanista nos parece que Luhmann requisita certos conceitos do pensamento leibniziano, a saber, o “fechamento”, o “place d’autrui” (incorporado pela cibernética) e a expressividade, para a elaboração de seu modelo funcional-estruturalista de compreensão da complexidade que permeia a sociedade moderna.

Palavras-chave: Mônada – Sistema – Sociedade – Expressão - Cibernética

ABSTRACT

The concept of monad in the leibnizian thought guard itself a fundamental aspect that is expressivity: this refers to think the individual not only endowed by phenomenical logic but belonging to metaphysical logic based on the principles of the best and final cause; these interconnected principles refutes cartesian dualism and achieves, in our view, a new concept that is the systemic individuality. This opens for the german philosopher a relational universe which leads to important consequences in scope of metaphysics, politics, jurisprudence, linguistics, etc. and this will be clear in his formulation about principle "place d'autrui". From this reflexive movement of put himself in the place of other, we understand the subjective reconstruction of external possibilities within the own individual, which will conditionates singularly his expressions. The two elaborations of Leibniz will give the basis for a organismic interpretation and a organicist interpretation of society. However, while the latter overestimates the interdependence of the parts emphasizing the cooperation, the former one, closer to Leibniz, overestimates the interdependence emphasizing a higher order, that we will call communicative. The communicative sphere, taking into account the closure of the monad, covers a plurality of perspectives and expressions keeping itself harmonically decentralized and, in the same time, vinculative. It's on this interpretative line that is conceived one of the roots of systemic thinking and the social post-ontology carried out by Niklas Luhmann. For the german sociologist, the leibnizian interpretation which Bertalanffy does is the higher point of disruption with the mechanistic interpretative model of science but is not sufficiently radical to disrupt with the humanist epistemological inaccuracies that impede the advancement of social science. For this, is necessary to take into account the character of dynamical unity, relational and autopoietic of biological, psychic and social systems, and, about the latter, its character fundamentally communicative. For this methodological cut called anti-humanist seems that Luhmann requests some concepts of the leibnizian thought, like the "closure", the "place d'autrui" (incorporated by cybernetics) and expressivity to do an elaboration of his functional-structuralist model of comprehension the complexity which permeates the modern society.

Keywords: Monad – System – Society – Expression – Cybernetics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. CAPÍTULO – LEIBNIZ: PENSADOR SISTEMÁTICO OU SISTÊMICO?.....	14
1.1. – Breve história da ideia de sistema.....	14
1.2. – A sistemática leibniziana é um oceano.....	17
1.3. – A sistemática leibniziana – Contra Descartes.....	18
1.4. – Leibniz e as ciências.....	22
1.5. – Contexto intelectual: uma nova física.....	23
1.6. – Proximidades e distanciamentos em relação a philosophia novi.....	29
1.7. – Uma síntese entre as formas substanciais e a res extensa.....	35
1.8. – O conceito de expressão.....	37
1.9. – Da substância para a mônada.....	43
1.10. – Sobre a individualidade sistêmica.....	49
1.11. – Funcionalismo e vitalismo.....	54
1.12. – Mundos possíveis: a metafísica da deliberação divina.....	56
1.13. – Harmonia pré-estabelecida e sociedade.....	59
1.14. – Da metafísica para as relações sociais.....	64
1.15. – A possibilidade de um organismo social em Leibniz.....	68
1.16. – O sistema lingüístico: entre as palavras e as coisas.....	70
1.17. – A coerência natural.....	75
2. CAPÍTULO – O AVANÇO DAS CIÊNCIAS PÓS-LEIBNIZ E A GUINADA DO PENSAMENTO SISTÊMICO.....	78
2.1. – Investigando as relações indivíduo/mundo.....	78
2.2. – A evolução do conceito sistema social sob o viés mecânico.....	81
2.3. – A evolução do conceito sistema social no modelo orgânico.....	83
2.4. – Retorno ao modelo organísmico de sistema social.....	91

2.5. – Leibniz e a cibernética.....	97
2.6. – Consequências factuais da interpretação tecno-científica do pensamento sistêmico.....	101
2.7. – Ludwig von Bertalanffy.....	103
 3. CAPÍTULO – LUHMANN: A SOCIEDADE COMO SISTEMA AUTOPOIETICO E A ORDEM POR TRÁS DOS SUBSISTEMAS.....	110
3.1 – Os “novos sistemas”	110
3.2 – Rupturas com a tradição.....	118
3.3 – Comunicação e a estrutura do sistema social.....	120
3.4 – Comunicação ou ciência da expressão.....	126
3.5 – A questão da moral.....	129
3.6 – Mecanismos evolutivos (variação, seleção e restabilização).....	131
 Conclusão.....	136
Referências.....	143

“O caos é uma ordem por decifrar”. José Saramago

INTRODUÇÃO

A abordagem filosófico-social que aqui pretendemos para com o pensamento de dois autores de nacionalidade alemã separados no tempo e distintos em suas preocupações se trata de uma tentativa de realinhamento de uma concepção teórica pouco difundida e, ao nosso ver, ainda de modo confuso. Estamos falando da concepção sistêmica de indivíduo e sociedade que logo após a 2ª Guerra Mundial se espalhou sob o nome de Teoria dos Sistemas e que hoje se mantém como a vertente filosófica mais variada, pela sua combinação com diversas áreas do saber, e, ao mesmo tempo, mais contestada pelos princípios metodológicos que aplica em suas observações.

O conceito sistema é complexo. Etimologicamente, o termo advém da junção de duas palavras gregas *sys* e *histemis*, pela quais se compreende, desde Aristóteles, um conjunto lógico e ordenado de raciocínios, a exposição de um conjunto coeso de ideias que se relacionam para demonstrar racionalmente um fato. Entretanto, o termo em questão também se encontra adaptado em diversos campos do pensamento: da teologia à biologia; da psicologia à sociologia; etc. Mas buscando uma aproximação podemos encontrar, conforme o Dicionário de Filosofia de Abbagnano¹, três definições que se referem ao sistema: a) aquela próxima de Kant, que indica “a unidade de múltiplos conhecimentos, reunidos sob uma única ideia”, onde se mostra como um todo organizado finalisticamente, sendo portanto uma *articulação* e não um amontoado, que pode crescer de dentro para fora e não de fora para dentro (CRP. Cap. III); uma segunda definição, apontaria para um conjunto contínuo de partes que têm interrelações diversas em sua estrutura (Buckley, 1967, p. 5); e uma terceira definição que indica uma espécie de construção teórica em torno de intangíveis ou objetos escassamente empíricos, definição que Diderot ironicamente insinuou: “chamo de espírito sistemático o costume de traçar planos e criar sistemas do universo, para depois pretender adaptar-lhes os fenômenos pela razão ou pela força” (Ouvres, p. 291). Raymond Boudon, indo mais à frente, explica que por sistema se compreende um objeto complexo formado por elementos distintos ligados entre si quer por relações de interação quer por relações de interdependência, e que por isso são considerados, como subsistemas, ou seja,

¹ Op. Cit. p. 908-910

pertencentes à mesma categoria que o conjunto de que fazem parte² (por exemplo, sistema solar, biológico, psicológico, social, etc.).

Essa busca pela compreensão do sistema começou quando colocamos, em 2010, no trabalho final de graduação, a pergunta sobre o que seria e o que implicaria este conceito para a interpretação da complexidade social. Ao realizarmos a pesquisa nos baseamos no sociólogo Niklas Luhmann que pareceu dar respostas e contribuições decisivas: a sociedade, do seu ponto de vista, deveria ser interpretada exclusivamente como um conjunto *fechado* e *coeso* de comunicações e que não se confundiria com a especificidade orgânica e material dos indivíduos-membros. Essa visão de Luhmann foi chamada de radical principalmente por ter sobrevalorizado a posição funcionalista em detrimento a ontológica. Mas o que nos pareceu uma problemática exposta e pouco estudada foi o progresso conceitual do termo *sistema* até Luhmann; quer dizer, para nós, antes do pensamento sistêmico do sociólogo alemão, percebemos que houve um momento chave na história que é a dissociação entre a concepção *mecânica* de natureza e sociedade e a concepção *orgânica* de natureza e sociedade; parece-nos determinante que a segunda só pôde ser realizada, gerando maior riqueza conceitual, porque fundamentada rigorosamente em termos que hoje conhecemos como *cibernéticos*. E a peça-chave na história dessa transição, acreditamos se chamar Leibniz. Hoje conhecemos a nítida riqueza da filosofia leibniziana, porque foi a partir do século XIX que houve um verdadeiro renascimento dos estudos sobre o filósofo alemão, sobretudo as abordagens sobre a complexidade e não-linearidade de seu sistema, embora por muito tempo os estudiosos tivessem se debruçado principalmente sobre o desenvolvimento do autor com relação a lógica, mantendo em segundo plano as questões propriamente ontológicas suscitadas pelo amadurecimento de sua teoria da substância.

Assim, neste momento de produção da dissertação de mestrado, nossa busca foi de fazer um recorte que abordasse primeiramente o modelo mecanicista de interpretação de indivíduo e de sociedade mas que explicitasse melhor a ligação entre a concepção orgânica e sistêmica, possibilitando uma aproximação – guardando as devidas diferenças – entre o sociólogo Niklas Luhmann e o filósofo seiscentista Gottfried Wilhelm Leibniz.

² Cf. BOUDON, R. Dicionário de Sociologia. pág. 225

Tendo estes dois autores de nacionalidade alemã como referenciais, não nos permitimos deixar de lado o pano de fundo no qual foi desenvolvido suas teorias. O filósofo alemão nasce em 1646, na cidade de Leipzig, situada quase exatamente ao meio da distância entre Nuremberg e Berlim; uma cidade estimulada principalmente pelas atividades mercantis de grande porte estabelecidas pela sua posição estratégica entre duas rotas comerciais, a saber, a *Via Regia* e a *Via Imperii*. Desde muito jovem, Leibniz teve contato com diversos “sistemas filosóficos” presentes na biblioteca de seu pai, professor de Moral da Universidade de Leipzig. E durante sua vida, a leitura dos clássicos somada à leitura da “nova filosofia” baseada em princípios mecanicistas – que surge através de Descartes – o impulsionara a rever os modelos de representação metafísica do homem, da natureza e do universo. Nesse primeiro momento, a influência cartesiana o faz se afastar das formas substanciais do aristotelismo escolástico³. Entretanto, a fundamentação clara e distinta proposta pela teoria cartesiana se mostrara insuficiente justamente por desconsiderar os princípios metafísicos que dariam inteligibilidade ao mundo fenomênico. O jovem Leibniz, então, percorre as teorias de sua época em busca dos princípios mais seguros e não contraditórios entre si: estuda a metafísica de Aristóteles, visita a teoria atomista reelaborada por Gassendi, concorda em termos com a teoria mecanicista, e, enfim, retorna ao filósofo estagirita recuperando-o das distorções escolásticas. Alguns dirão que Leibniz tenta elaborar uma síntese entre o melhor das teorias possíveis.

Já o sociólogo Niklas Luhmann, nascido em 1927 em Lüneburg, vive um período conturbado por intensas propostas de “controle” e de “libertação”; de modelos totalitários, teocráticos e democráticos, comunistas e alternativos, enfim, tentativas de organizar e reorganizar a própria noção de indivíduo, de sua expressão e de sociedade. Tendo vivido o trauma da Segunda Guerra Mundial e a derrota alemã, Luhmann assistiu com interesse o reerguimento da sociedade germânica que já na década seguinte vivia um período de “milagre econômico”, motivada pela crença na democracia liberal. Como foi possível para a Alemanha, destruída espiritual e fisicamente pelo malogro no conflito mundial, reconstruir as bases da sua sociedade num período tão curto de

³ Por aristotelismo escolástico compreendemos uma das vias de interpretação de Aristóteles, em suma, aquela construída por Tomás de Aquino, e na qual preponderava uma estreita ligação com o cristianismo.

tempo⁴? Quais as leis que permitem que a sociedade novamente se estabilize, de modo a continuar funcionando? Luhmann começava a investigar que tipo de matriz filosófico-social poderia dar conta de responder a esta pergunta. A partir disso, articula de forma original uma síntese entre teoria da comunicação, teoria da evolução e cibernética, transpõe conceitos da Filosofia e da Biologia e elabora um novo entendimento da sociedade com base na Teoria dos Sistemas, que constitui o marco teórico central do seu pensamento que, em suma, reformula uma conceituação de raízes ontológicas por uma funcionalista.

Embora seja de antemão trabalhoso empreender uma coleta de referências para uma pesquisa em torno do pensamento leibniziano, principalmente pela complexa cadeia de raciocínios que o filósofo, em sua maturidade⁵, expõe em diversas correspondências com os mais variados autores, e no caso de Luhmann, a utilização de terminologias proveniente de outros campos, buscar-se-á aqui compreender que a possibilidade maior de aproximação está na dimensão expressiva da mônada leibniziana que contribuirá de modo singular com seus princípios para a dimensão científica e, mais precisamente, para a dimensão sociológica estudada por Luhmann.

O caminho a ser trilhado neste trabalho para entender a abordagem dos dois autores e o quanto eles se aproximam será o seguinte: no primeiro capítulo será abordada a complexidade do conceito de sistema e as questões implícitas da interpretação mecanicista; após, verificaremos a ideia de substância/mônada como pensado por Leibniz (percepção e expressão) e a capacidade do indivíduo (mônadas racionais atreladas a um corpo) de ampliar os limites de sua perspectiva quando cognitivamente se coloca “no lugar do outro”. Ainda neste capítulo, será visto as consequências do conceito para o comportamento dos indivíduos, isto é, como uma ordem de coexistências imateriais (interdependência) se manifesta numa “tendência a viverem juntos” (sociabilidade) e como isto não acarreta necessariamente na hipótese de se viver na “melhor das sociedades possíveis”; por último, será visto como o sistema simbólico representando as relações possíveis entre as substâncias possibilita uma prática social que leva ao progresso.

⁴ Para um quadro amplo da devastação e do ressurgimento não só da Alemanha, mas de toda Europa no período após a segunda guerra ver JUDT, Tony. Pós-guerra: Uma história da Europa desde 1945. Tradução de José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008

⁵ Segundo Nicholas Jolley, o período maduro de sua filosofia que começa em 1676, em Hannover e vai até 1716, data de sua morte. JOLLEY, N. The Cambridge Companion to Leibniz. 1994. p. 20.

O segundo capítulo inicia a discussão focando o modelo mecânico de interpretação de agrupamentos humanos; posteriormente, será visto como a ideia de máquina orgânica rebate este modelo e dá início a duas outras interpretações: a *organísmica* e a *organicista*. Enquanto a segunda terá seu ápice com Herbert Spencer, a primeira, mais próxima de Leibniz, será fundamental para o desenvolvimento da cibernética e de suas aplicações técnicas pelas ciências do século XX e, mais precisamente, da Teoria dos Sistemas de Ludwig von Bertalanffy. O biólogo vienense é importante para entender a Teoria Geral dos Sistemas no campo da Biologia e será referência de Luhmann no que se refere a noção de sistemas *abertos* e *fechados*.

O terceiro capítulo traça um breve panorama da concepção de sistema no pensamento de Luhmann e busca compreender a ruptura que o sociólogo coloca em relação a tradição humanista; posteriormente, amparados no conceito de autopoiesis, será investigado o conceito de sociedade assim como a possibilidade de coordenação social. Neste momento, poder-se-á encontrar aproximações ao pensamento leibniziano quanto a questão do *fechamento operacional* e da *abertura cognitiva* dos subsistemas da sociedade (política, direito, ciência, etc.) cujos processos de automanutenção se manifestam de modo semelhante ao das mônadas (perceptivas e expressivas).

CAPÍTULO I

Leibniz: pensador sistemático ou sistêmico?

Uma das questões mais debatidas entre os intérpretes e investigadores do pensamento leibniziano, e certamente necessária para o desenvolvimento deste trabalho é: existe uma sistematicidade nas obras de Leibniz? Essa questão, muito apropriada, parte da observação de que o estilo radicalmente inquisitivo, inovador e aberto do filósofo seiscentista muitas vezes o impede de escrever uma obra definitiva com suas últimas e mais acabadas formulações e conclusões. Embora isso seja perceptível, não significa que não se possam delinear linhas mestras básicas de seu pensamento dinâmico; tal caráter dinâmico não implica a inexistência de uma estrutura que configure um sistema, pois como o próprio filósofo afirma em sua correspondência a Des Bosses: “*meus princípios estão ligados de tal maneira que dificilmente se podem separar uns dos outros. Quem conhece bem um só deles, os conhece todos*”⁶. Será objetivo deste capítulo, portanto, investigar como o seu sistema estrutura o conceito de mônada e o que ela implicará na compreensão do indivíduo e das relações sociais.

1.1 Breve história da ideia de sistema

A ideia de sistema, ou mais exatamente um sistema cognitivo, se remete à filosofia clássica do Ocidente que afirmava que o homem não conhece genuinamente algo a menos que este conhecimento esteja “sistematizado” ou mesmo que só há “um genuíno conhecimento quando há uma genuína fundamentação sistemática como quadro racional-explicativo ordenado”⁷. A raiz da ideia de sistema é a de uma estrutura ou organização, cujas partes integram uma unidade; e a ideia de sistema cognitivo é a de um corpo estruturado de informações, organizado de acordo com princípios taxonômicos e explicativos que ligam a informação ao todo racional coordenado⁸.

⁶ Cf. LEIBNIZ, G. W. Letter to Des Bosses [07 de novembro de 1710]. In LOEMKER, L. Leibniz: Philosophical papers and letters [translated and edited by Loemker]. 2ª ed. Dordrecht, 1969, p. 599

⁷ RESCHER Nicholas On Leibniz: Expanded Edition. University of Pittsburg: University of Pittsburg Press. 2013, p. 106

⁸ Cf. RESCHER, Nicholas. On Leibniz. 2013. p. 106-107

Mas enquanto o conceito de *sistematização cognitiva* é muito antiga, o termo *sistema* atrelado ao empírico não foi usado neste sentido até muito tempo depois. Os estoícos representavam com o termo *systema* (*syn-histēmi*) algo feito ou mantido junto – um todo conectado ou composto – que poderia se referir a rebanhos de animais, formações militares, poemas, configurações musicais, o próprio cosmos etc. Mas sua efetiva tecnicização, ao nosso ver, se inicia com a Renascença, período em que o conceito obteve uma nova roupagem; adotado pelos teólogos protestantes do século XVI foi usado especificamente para denominar as exposições de artigos de fé, como as sumas e os compêndios doutrinários⁹.

É com o período pós-Renascença que se pode observar uma primeira evolução: os filósofos tomam de empréstimo o termo dos teólogos para tratar de modo sinóptico as disciplinas como lógica, retórica, metafísica, ética, etc. A partir disso o termo *sistema* parece ter passado definitivamente de uma composição *física* para uma estrutura *orgânica* de conhecimento, não como acumulação ou agregação de informações, como um dicionário ou enciclopédia, mas sim para uma forma muito mais capaz de articular de forma conexa e organizada a unidade de uma disciplina. Disso decorre que a compreensão de “sistema”, assim como assinala Malebranche em seu tratado *A Busca da Verdade*¹⁰, passa a ser especificamente não apenas a agregação de conceitos e verdades, mas principalmente a *correção* e o aperfeiçoamento dessa unidade de ideias.

Leibniz é o primeiro a compartilhar desse novo termo; denomina sua própria filosofia como “meu sistema” novo da harmonia pré-estabelecida e o contrasta fazendo uso do *sistema de causas eficientes* e de *causas finais*, refutando inclusive o próprio *sistema de causas ocasionais* de Malebranche. Isto faz Nicholas Rescher identificar no pensamento leibniziano “um sistema que integra multiplicidade dentro da unidade: combina uma diversidade de conteúdo sob acompanhamento de uma égide de princípios vinculados entre si”¹¹. Ora, para Rescher, é clara a insistência do filósofo alemão na sistematização da filosofia, pois se tem como base em seu “racionalismo” que a) o real se trata de uma ordem que só pode ser propriamente compreendida através de princípios e, b) princípios, em si, são sistemáticos, isto é, por serem de natureza racional, se

⁹ Cf. RESCHER, Nicholas. On Leibniz. 2013. p. 107

¹⁰ *Oeuvres*, II, p. 287. O conceito de verdade em Malebranche se tratará de uma relação inteligível entre ideias, considerando que há relações simples e complexas e que, para progredir das primeiras às segundas, é necessário uma espécie de ciência universal das relações, que permita efetuar as comparações necessárias para descobrir as articulações que as estruturam numa cadeia dedutiva bem ordenada.

¹¹ RESCHER, Nicholas On Leibniz. 2013, p. 110

vinculam para realizar um sistema coerente; portanto, a realidade só poderia ser compreendida em termos de um apropriado, unificado, coeso e coerente sistema de princípios¹². A realidade, portanto, para o filósofo alemão, será muito mais complexa do que percebem os partidários da *philosophia novi*:

Eu mantenho, no entanto, que devemos considerar como estes princípios mecânicos e leis gerais da natureza surgem de princípios mais altos e não podem ser explicados apenas por considerações quantitativas e geométricas; que deve haver algo metafísico nestes [...]¹³.

Para Leibniz, a precedência da condição cognitiva do mundo possibilita observá-lo e monitorá-lo como um sistema ontológico passível de ser decodificado por sistemas cognitivos baseados em princípios apropriados. Nesse sentido, o mundo possui uma ordem racional, isto é, uma sistematicidade que possibilita as existências, ou melhor, as coexistências. Entretanto, essa ordem racional do mundo não se dá necessariamente de forma linear; de acordo com o modelo euclidiano que por dois milênios assegurou virtualmente o padrão ideal de organização do conhecimento, uma determinada tese só se sustentaria por uma cadeia de inferências sequenciais; dado um postulado básico e auto-evidente devem dele derivar todas as verdades que o completam. Um exemplo disso são seus 5 axiomas e 5 postulados que nortearam o razão ocidental:

Axioma 1: Coisas que são iguais a uma mesma coisa são iguais entre si.

Axioma 2: Se iguais são adicionados a iguais, os resultados são iguais.

Axioma 3: Se iguais são subtraídos de iguais, os restos são iguais.

Axioma 4: Coisas que coincidem uma com a outra são iguais.

Axioma 5: O todo é maior do que qualquer de suas partes.

Postulado 1: Pode-se traçar uma (única) reta (segmento) por quaisquer dois pontos.

Postulado 2: Pode-se continuar (de modo único) uma reta indefinidamente.

Postulado 3: Pode-se traçar uma circunferência com quaisquer centro e raio.

Postulado 4: Todos os ângulos retos são iguais.

Postulado 5: Se uma reta intercepta duas retas formando ângulos interiores de um mesmo lado menores do que dois retos, prolongando-se essas duas retas

¹² Cf. Idem, *ibidem*. p. 110

¹³ Critical thoughts on the general part of the principles of Descartes [1692]. In: LOEMKER, L. Leibniz: Philosophical papers and letters, 1969, p. 409

indefinidamente elas se encontrarão no lado em que os dois ângulos são menores do que dois ângulos retos¹⁴.

1.2 A sistemática leibniziana é um “oceano”

Nos Novos Ensaios, pela personagem Filaleto-Locke se considera o desenvolvimento sistemático da ciência – assim como para os antigos – sob três espécies de preocupações: com a natureza das coisas em si, com o homem na qualidade de agente para um fim, ou para com os meios de adquirir ou comunicar conhecimentos¹⁵. Denominadas respectivamente de *física*, *moral* e *lógica*, se constituiriam como que “três grandes províncias do mundo intelectual completamente separadas e distintas uma da outra¹⁶”.

No mesmo ensaio, Teófilo-Leibniz não concorda com tal divisão, afirmando que se levada à rigurosidade dos termos inevitavelmente esbarraríamos em uma ou outra divisão, assim como acontece quando “ao explicar as palavras, estamos obrigados a entrar nas próprias ciências¹⁷”; além disso, toda construção cognitiva não se situa apenas no campo teórico mas também prático, o que impede uma precisa demarcação dos “territórios” da ciência. Ora, Leibniz tende a ver a construção de todo conhecimento como imersa em uma complexidade cuja comparação é a de um “*oceano*, que consta todo ele de uma peça única¹⁸” e cujas divisões são apenas de nível “metodológico”. Mas o que significa essa metáfora do oceano?

A metáfora do oceano indica que as divisões e definições inferidas sobre a realidade são formas de representação de um universo que se exprime de forma una e coesa; definições e divisões se tratam, em última instância, de *disposições diversas das mesmas verdades* que apenas se utilizam de diferentes ordens de discurso.

Constata-se em geral que uma mesma verdade pode ser colocada em diferentes lugares, conforme os termos que contém, e até conforme os termos médios ou causas de que depende, e

¹⁴ BRAGA, Marco. Breve história da ciência moderna. Vol. 4: a *belle-époque* da ciência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 80

¹⁵ LEIBNIZ, G. W. Novos Ensaios sobre o entendimento humano [trad. Luis João Baraúna]. São Paulo: Nova Cultural. 2000. Livro IV, Cap. XXI. p. 533. A partir daqui indicaremos este livro pelas siglas *N. E.*

¹⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 534

¹⁸ *N. E.* IV, Cap. XXI, p. 534

segundo as consequências ou efeitos que pode produzir [...] Por aí se vê que uma mesma verdade pode ter vários lugares, conforme as diferentes relações que pode possuir¹⁹.

A posição de Leibniz deve ser bem compreendida: longe de qualquer relativismo o que o filósofo afirma é que a unidade do mundo é representada a partir de perspectivas, isto é, a partir de divisões que nós mesmos realizamos para melhor entender o todo; e nesse processo de dividir/classificar o mundo para entendê-lo, ou seja, *dispor sistematicamente as matérias*, pode ser, por um lado, indiscutivelmente melhor para aquisição de um conhecimento claro e distinto, pois se trata de uma resposta prática às nossas necessidades (indexes, taxonomias, sistemas de classificação); mas, por outro lado, o que não se deve perder de vista, é que todo esse corpo de ciências particulares é uno, contínuo, ininterrupto, ou seja, alcança melhor seu fluxo natural multiplicando as relações e conexões que se pode fazer entre os saberes²⁰.

1.3 A sistemática leibniziana – Contra Descartes

Mas é fazendo uma comparação da sistemática de Leibniz em relação a sistemática cartesiana que alcançaremos uma nítida idéia da revolução que ambos promoveram para o desenvolvimento científico e, no caso do filósofo alemão, a sua original contribuição para o tema da metafísica.

Para Descartes, a construção de qualquer ordem sistemática implica necessariamente dispor os elementos que a constituem sob a forma, digamos, seriada e linear; de modo semelhante ao que encontramos em Euclides, enquanto um elemento se faz conhecido por outro de modo sucessivo:

[...] a ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devam ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem²¹.

Mas andemos devagar sobre isso. A criação de um encadeamento cognitivo configurado como um sistema, segundo Descartes, depende em primeira instância da

¹⁹ Idem, ibidem, p. 534-535

²⁰ Idem, ibidem, p. 536 e ss.

²¹ DESCARTES, R. Regras para a direção do espírito. Edições 70. 1965. Regra VI, p. 35

negação da diversidade de doutrinas sobre um mesmo assunto; a variedade de discursos é índice de falsidades de todos, visto que a verdade é evidente, e compele todos os espíritos a tomá-la como tal.

[...] de sorte que é muito mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que algum conhecimento certo, e, não obstante, a pluralidade de opiniões não é uma prova que valha para as verdades um pouco difíceis de descobrir, porque é muito mais verossímil que um só homem as tenha encontrado do que um povo inteiro; eu não podia escolher ninguém cujas opiniões parecessem preferíveis às dos outros, e achei-me como que forçado a empreender conduzir-me a mim mesmo²².

Nesse sentido, ainda que outros discursos sobre um mesmo assunto se colocassem como verdadeiros, a dificuldade da *transmissão* apareceria, pois um espírito só pode conceber bem uma coisa quando ele mesmo inventa, de modo que não se pode aprender qualquer doutrina de outrem, por melhor que ela seja explicada²³.

Assim como não nos tornamos matemáticos sabendo de cor as demonstrações realizadas por outros não nos transformamos em filósofos lendo os raciocínios empreendidos por Platão e Aristóteles: de tal modo que se aprende apenas história, mas jamais ciência²⁴.

Ora, para Descartes, a configuração de um sistema cognitivo implica então em instituir um *método* – exposto nas *Meditações* e no *Discurso* – que orienta a razão a reconstituir por si mesma as cadeias de verdade conhecidas a partir de outras²⁵. Trata-se de um encadeamento cognitivo que leva a razão do simples ao complexo, da fácil ao mais difícil porque privilegia na ordem do discurso a sucessão das provas. Privilegiando tal encadeamento, a veracidade se encontraria na *ordem de sucessão*, isto é, nas disposições dos elementos; a questão da *disposição* é explicada por Gueroult da seguinte forma: [...] como o bloco de certeza constitui-se por meio de encadeamento de verdades segundo a ordem, segue-se daí que nenhuma das verdades da doutrina pode ser

²² DESCARTES, R. *Discurso do método* [trad. Maria Ermantina Galvão]. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Segunda Parte, p. 21

²³ Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método*, Quarta Parte, p. 75

²⁴ Cf. DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*, Regra III, p. 19

²⁵ Cf. Idem, *ibidem*, Regra VI, p. 31

interpretada sem referência ao lugar que ela ocupa na ordem”²⁶. Cada verdade não apenas possui um lugar próprio na cadeia dedutiva como este lugar também é condição de sua validade; nesse sentido, a *sistematicidade* de Descartes é linear e não permite a reversibilidade: as verdades que vêm depois na exposição estão na dependência das que vieram antes, mas não vice-versa. Se algo não se encaixa nesse conjunto de idéias claras e distintas, não poderá ser aí inserido, sob pena de causar dispersão.

Não temos dúvida de que a sistemática cartesiana foi importante – e ainda é – para a compreensão do homem e de suas realizações; mas a influência do *método* na construção da consciência nos parece então um projeto solitário: a coesão do sistema exigia que a ordenação de tudo o que se pudesse saber, bem como a sua fundamentação, fosse obra de um único sujeito. Ao tempo de Descartes, ainda era possível a um único homem dominar em certa medida, todo o saber de sua época, uma imagem do sábio universal. Mas o período que se sobrepôs ao do filósofo, do ponto de vista tanto epistemológico quanto ético, já não permitia tal façanha, a saber, manter de forma estrita a autossuficiência e o isolamento do sujeito. Talvez seja por isso que o filósofo tenha encontrado dificuldades para explicar a idéia de *intersubjetividade*, isto é, a relação entre o Eu e o Outro. Hoje sabemos que a consciência não pode ser posta como uma entidade absolutamente autônoma e separada, a não ser em termos estritamente metodológicos. E nos parece que diante dessa sombra deixada pelo pensamento cartesiano, Leibniz se articula muito melhor, a ponto de salientarmos que seu pensamento *dinâmico* e *relacional* dá as bases necessárias para a construção de uma teoria dos sistemas, e possibilita esmiuçar com maior nitidez as próprias relações sociais.

Como esboçamos anteriormente, para Leibniz uma mesma verdade pode ter diferentes lugares, de acordo com as diferentes disposições que o discurso incorpora – e nisto se inclui o método cartesiano; em contraposição ao filósofo francês, Leibniz vê a sistematização cognitiva como organização das verdades em um todo cuja característica é a *fundamentação mútua das partes*; e nesse sentido, diferentes discursos e diferentes disposições podem também representar verdadeiramente, pois *espelham* as diversas facetas que o universo pode apresentar. A concepção de sistema aqui engloba tanto a realidade como o discurso: a solidariedade dos dogmas na teoria corresponde à solidariedade entre as coisas no universo, isto é, a harmonia. Por isso, o mundo atual é

²⁶ GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*, volume I. Paris: Aubier, 1953., p. 20

exatamente o que se aplica por excelência o vocábulo “sistema”: trata-se do “[...] melhor dos sistemas possíveis²⁷”, o que quer dizer que, no mundo, a multiplicidade é conciliada com a simplicidade na medida em que todos os seres criados percebem e exprimem os mesmos fenômenos, mas a partir de diferentes perspectivas, o que resulta em graus diferentes de distinção²⁸ de um todo que é uno e coeso. Por isso, ao considerar o seu próprio “sistema”, o filósofo afirma que não se pode destacar nada dele, pois em tudo há uma perfeita conexão e *“quem conhece bem um só deles, os conhece todos”*. Cada parte de “seu sistema” expressa *uma* totalidade: o rearranjo das verdades de outros sistemas, de outras filosofias, viabiliza-se em Leibniz como trabalho de organização do discurso, de um *sistema novo*, no qual a conexão e compatibilidade entre as verdades seja tornada cada vez mais clara, pois uma se remete a outra e *vice-versa*. As teses de um sistema, portanto, não precisam estar inseridas numa ordem dedutiva, progressiva e irreversível para serem válidas mas podem ser reconfiguradas abraçando o melhor de outros sistemas e indo “mais longe do que se tem ido até hoje”²⁹. Apoiando-nos em Michel Serres, podemos dizer que Leibniz possui então “[...] consciência desta liberdade na composição das vias da determinação racional³⁰”, sendo que seu sistema constitui-se como um “conjunto ordenado e multilinear de encadeamentos cruzados³¹”, e caracteriza-se principalmente “[...] por esta possibilidade de retornos múltiplos”³², o que para nós só é possível transcendendo o sistema euclidiano e cartesiano e abrindo o sistema à infinita complexidade.

²⁷ LEIBNIZ, G. W. Ensaio de Teodiceia, §225. “[...] a sabedoria divina [...] compara uns com os outros, e o resultados destas comparações e reflexões é a eleição do melhor de todos estes sistemas possíveis”.

²⁸ Ver, por exemplo, D.M §9: “Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode. Pois exprime, embora confusamente, tudo o que acontece no universo, passado, presente, futuro, o que tem certa semelhança com uma percepção ou conhecimento infinito”; e também Monadologia §62: “Assim, ainda que cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado [...]”. Ambas as leituras se encontram em LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica e outros textos [apres. Tessa M. Lacerda ; trad. Marilena Chauí e Alexandre da C. Bonilha]. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.18-19 e, posteriormente, p. 143.

²⁹ N. E. I, I, p. 45.

³⁰ SERRES, Michel. Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques. Paris: PUF, 1982, p. 12

³¹ Idem, ibidem, p. 28

³² Idem, ibidem, p. 70

1.4 Leibniz e as ciências

É muito claro de se observar o quão numerosos são os trabalhos científicos publicados hodiernamente sobre a questão dos *sistemas* e estes sob os mais diferentes enfoques – metodológico, epistemológico, analógico, etc. A contínua discussão em torno deste conceito dá fôlego a novas teorizações para diferentes áreas do conhecimento. Sabendo, portanto, que Leibniz dissertou muito mais sobre conceitos físicos de tempo, espaço e movimento, e conceitos metafísicos de Deus, alma, mônadas, etc., não estaremos transpondo tais ideias tentando a todo custo encontrar uma teoria da sociedade em seu pensamento – o que seria ilógico em se tratando de contextos e preocupações completamente diferentes – mas apenas identificando os conceitos, determinando as trajetórias e os desenvolvimentos que promoveram uma nova compreensão de indivíduo e sua percepção do social. E sendo a produção intelectual de Leibniz enorme e diversificada, isto não impediu de encontrarmos em seu sistema metafísico abordagens que tocam diretamente em questões sociológicas³³, principalmente, com relação a um esboço de compreensão da sociedade humana como um fenômeno sistêmico.

Desde o final do século XVI as estruturas de sentido da Europa se encontravam imersas em um misto de agitação, espírito de liberdade e um crescente temor de uma crise. Isto se dava pela herança renascentista que não somente despertava o espírito de liberdade e progresso para com os diversos segmentos da ciência, mas também diversas dúvidas em relação aos crescentes descontroles governamentais gerados pela substituição das velhas bases filosóficas constituintes da paz e da unidade europeia pelo Tratado de Westphalia, que em suma promoveria os interesses político-econômicos afirmando o pluralismo e os contatos culturais. Mas a força efetiva do tratado não estava apenas em suas cláusulas. Entre todas as disputas pela unidade e desintegração, pela conservação e pela inovação, aparecia o braço forte da diplomacia e das igrejas.

Embora a cultura da Alemanha protestante do século XVII seja complexa demais para ser tratada aqui neste momento, alguns fatores são importantes de mencionar porque se fazem como pano de fundo das preocupações leibnizianas: com efeito há um clima de tensão entre doutrinas católicas e protestantes, motivadas não

³³ Por esse motivo, nossa leitura estará orientada pelos escritos metafísicos, mas também terá como base as publicações especificamente voltadas à abordagem social do filósofo, como por exemplo a edição de Patrick Riley [Leibniz: Political Writings]; L. Loemker [Philosophical papers and letters]; Jon Elster [Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste], entre outros.

apenas por preocupações religiosas, mas também políticas e científicas; o segundo fator é a forma como Leibniz pensa resolver estas questões: desde seu ingresso na academia, o futuro filósofo alemão teve a oportunidade de adentrar as principais discussões em torno dos problemas do aristotelismo de cunho escolástico. É nessa fase que manteve contato com Jacob Thomasius e Erhard Weigel; o primeiro, não somente supervisionou sua primeira dissertação, *De principio individui* em 1663, mas foi um amigo com quem Leibniz manteve diálogo e discutiu ideias de “retorno aos clássicos” tempos depois de sua conclusão de curso e de sua saída de Leipzig³⁴. Um amigo que percebia no aristotelismo legado pela tradição escolástica a subversão do pensamento original de Aristóteles, o que fazia necessário uma reforma crítica e uma hermenêutica histórica, contra o que os escolásticos suprimiram de autêntico no filósofo estagirita³⁵.

Com Weigel, Leibniz encontra sentido na conciliação do antigo com o novo, mais exatamente, nas formas essenciais de Aristóteles associados a rigorosidade matemático-analítica dos modernos. Para Weigel, o projeto da filosofia mecânica de redução das propriedades corpóreas a termos de matéria e movimento torna possível reconstruir um sistema mais firme, coerente e demonstrável porque nada mais é do que o prolongamento do pensamento matemático aristotélico sobre dois princípios constitutivos da natureza, a saber, a matéria e a forma. Assim, em Leibniz, acreditamos estarem plasmados os questionamentos da época sob diversos aspectos – teológicos, científicos, políticos, jurídicos – e que a grande genialidade do filósofo está na descoberta de princípios fundamentais que surgem através de sua metafísica para explicar as leis intrínsecas da natureza e, em especial, da natureza humana.

1.5 Contexto intelectual: uma nova física

Para entender um conceito tão rico quanto complexo como é o de mônada, elaborada por Leibniz, consideramos também importante o contexto intelectual em que

³⁴ Ver, por exemplo, *Letter to Jacob Thomasius – april 20/30, 1669*. In: LOEMKER, L. Leibniz: Philosophical papers and letters. 1969, p. 93. Sobre a influência de Thomasius no pensamento de Leibniz, ver: *Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben Von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. volume VI. i 164: L 95; 169: L99 e também Gehardt (org.). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. vol. I 196. Para abordagem sobre as “tensões” na correspondência entre os autores, vide MERCER, Christia. Leibniz and his master: The correspondance with Jakob Thomasius. In: LODGE, Paul. Leibniz and his correspondents. 2004. p. 10-14

³⁵ Cf. LEIBNIZ, G. W. Comentário a carta V de J. Thomasius a Leibniz. In: *Correspondance Leibniz-Thomasius: 1663-1672*. p. 17 e 92.

o filósofo estava inserido e os motivos que propiciaram a sua elaboração. Daniel Garber indica-nos o século XVII como “um período de rápido desenvolvimento das ciências, o período no qual a ciência aristotélica que dominou as escolas da Idade Média e da Renascença foi sendo substituída pelo o que estava prestes a se tornar a física moderna”, e a isso ainda acrescenta que “no começo deste século, todo estudante aprendia a física de Aristóteles mas somente cem anos depois, o aristotelismo seria definitivamente posto na defensiva, se não eclipsado”³⁶.

O momento é crítico: embora os princípios da física aristotélica fossem ainda ensinados nas universidades europeias, já não mantinham a mesma coerência sistemática e não alcançavam resultados compatíveis com os dados empíricos, agora fornecidos por instrumentos mais modernos. Franklin Leopoldo, por exemplo, na obra *Metafísica da Modernidade*, identifica e aponta exatamente para esse sentido ao falar sobre a crítica dos modernos aos dois pares de conceitos aristotélicos, a saber, matéria/forma e potência/ato: “A matéria é o indeterminado que se determina ao receber uma forma. A potência é a possibilidade, em si meramente indeterminada, que se realiza concretamente pela determinação de um ato. Uma substância é, pois, potência atualizada, ou matéria que ganha uma determinada forma, tornando-se, então, algo”³⁷. Essa substância, portanto, como forma determinada essencial à qual se acrescentarão os acidentes, isto é, as determinações não-essenciais, permite que se compreenda a natureza como uma realidade física de movimento e mudança devido a causas internas a si mesma – geração, corrupção, crescimento, alteração de qualidades etc³⁸. Uma vez que cada substância tem uma forma ou essência que a identifica e a define como *um ser*, nos seres naturais ela se apresentaria como alma. Assim, o estudo de qualquer ser, ou o que ele é substancialmente deveria levar em conta sua essência, ou suas qualidades formais internas que o fazem ser o que de fato é; assim, como ressalta Franklin Leopoldo, “nada seria mais estranho a Aristóteles do que conceber a física como um conjunto de leis da natureza válidas para todos os fenômenos, independentemente da essência de cada um”³⁹. E nesse sentido, para um físico aristotélico situado nos finais do século XV, as propriedades características dos corpos seriam explicadas em termos de uma tendência

³⁶ GARBER, Daniel. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2009. p.3

³⁷ SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: Metafísica da Modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Moderna. 2005, p. 42

³⁸ Cf. Idem, *Ibidem*, p. 43-44

³⁹ SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: Metafísica da Modernidade*. 2005, p. 43

inata, em virtude da forma que os corpos em questão possuem: “pedras foram feitas para cair, o fogo para subir e esquentar, a água para esfriar”⁴⁰.

Em resposta a isso, o século XVII traz um novo modelo explicativo baseado em princípios totalmente diferentes: o mecanicismo. Dentro da terminologia de Thomas Kuhn, podemos considerar o mecanicismo como *paradigma científico*⁴¹ no qual diversos pensadores de diversas áreas convergem para um modelo explicativo mais definido e sistematizado, porém incompatível com o antigo. Levado ao ápice por Descartes, o mecanicismo leva adiante a mesma atitude colocada em movimento por Galileu: o abandono da noção de forma substancial, substituindo-a pela precisão das relações matemáticas que os fenômenos apresentam entre si. Ora, introduzir qualidades e ações nos corpos físicos impede de concebê-los como físicos; a clareza científica começa pela distinção básica sobre aquilo que é físico daquilo que é psíquico⁴², ou melhor, entre *res extensa* e *res cogitans*.

Em relação a *res extensa* ou essencialmente ao mundo físico, Descartes propõe que vejamos o exemplo do pedaço de cera da colmeia:

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colméia [...] enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera [...] um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras [...] Consideramo-la atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso [...]⁴³.

Não somente por este exemplo, mas a emblemática noção que se pode extrair do pedaço de cera serve para validar a idéia de extensão como constituinte das coisas materiais. Extensão é essência material, isto é, uma massa de relações inteligíveis cuja objetividade é passível de ser representada através – e somente – de modelos matemáticos-geométricos. Em Descartes, não se poderá entender a figura senão na

⁴⁰ GARBER, Daniel. Body, substance, monad. 2009, p. 4

⁴¹ Paradigmas para o autor são “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modulares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Importante observar também que essas realizações, para Kuhn, são “suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividades científicas dissimilares”. KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas, 2011, p. 11 e p. 30.

⁴² Cf. SILVA, Franklin Leopoldo e. Metafísica da Modernidade. 2005, p. 45

⁴³ DESCARTES, R, Meditações Metafísicas. 2005. Meditação Segunda, p. 49

própria coisa extensa, nem o movimento senão no próprio espaço extenso. A realidade externa, ou o mundo corpóreo, pode ser provado porque permite que as faculdades sensoriais humanas (passivas) provem de sua existência e que a faculdade imaginativa (ativa) represente. No entanto, longe de considerar a total veracidade do mundo sensível pelo o que os sentidos ou a imaginação traduzem, somente a aplicação do *método* racional garante a compreensão clara e distinta de que a *extensão* seria a substância fundante de toda corporeidade

Com a compreensão cartesiana de que o universo corpóreo é composto por uma matéria única e que todas as suas diferentes propriedades são somente *diferenças de figura e de disposições* entre suas partes, afirma-se exclusivamente que a matéria *está* sempre em movimento; essa perspectiva também será amplamente aceita no campo da fisiologia; os *iatrofísicos*⁴⁴, por exemplo, indicavam que funções como a de crescimento, atividades voluntárias e involuntárias, nascimento e morte, poderiam ser descritas como efeitos de choques de partículas umas sobre as outras, e isto dentro de um espaço que constaria também como uma extensão geométrica; por conseguinte, isto não somente possibilitaria como também condicionaria todos os materiais a se moverem segundo a causalidade eficiente unida aos princípios de conservação e de inércia. Imagem disso também podemos fazer com o processo de percepção segundo a *Dióptrica* de Descartes.

Publicada em 1637, Descartes sustenta na obra que a captura de uma imagem pelo olho se trata da captação de um misto de entidades geométricas que se coadunam para resultar numa imagem nítida e semelhante ao objeto percebido. Todas as variantes como dispersão de raios luminosos, luz do ambiente, distância do objeto e abertura da pupila são consideradas combinações que obedecem a um padrão matematizável que também se realiza para qualquer outro dos sentidos. Da imagem impressa na retina até o cérebro os filamentos de comportamento cinético transformam impulsos em informações que ficarão gravadas como atividades cerebrais. Ora, todo esse mecanismo da percepção visual contribuiu para se manter a distinção entre a dimensão física com o

⁴⁴ A iatrofísica foi uma tendência da filosofia mecanicista em traduzir a fisiologia dos seres vivos em termos matemáticos, geométricos ou mecânicos. Se popularizou com alguns contemporâneos de Descartes. O conceito de que o corpo deveria ser estudado da mesma forma como se estuda um mecanismo já era conhecida na Renascença, mas a busca pela exatidão dos termos como tamanho, forma, peso e movimento, chamados de qualidades primeiras dos objetos, foi aprofundada pelos mecanicistas modernos principalmente pela crítica cartesiana às qualidades segundas (coloração, textura, odor). São exemplos de produção iatrofísica o trabalho de Sanctorius de Pádua (1561-1636), *De statica medicina*, e Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679), *De motu animalium*. Cf. GONZALES-CRUSSI, F. A short History of Medicine. 2008, p. 62-65

seu modo de operar mecânico e sua independência da dimensão incorpórea (*res cogitans*): não há como estabelecer uma relação rigorosa entre cada representação e a sua respectiva realidade formal, pois, o que é captado pelos sentidos vai além daquilo que se pode afirmar no âmbito matemático, sendo assim, obscuro e confuso⁴⁵.

Existe, porém, um caso em que Descartes constata a existência de unidade entre substância pensante e substância extensa: no homem; neste, Descartes vê uma íntima associação entre duas dimensões, cujas ações são *refletidas*⁴⁶ uma na outra:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que *não somente estou alojado em meu corpo*, como um *piloto em seu navio*, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois se assim não fosse, quando meu corpo fosse ferido, não sentiria por isso dor alguma [...]⁴⁷.

A substância pensante ou alma, aqui, tem localização precisa⁴⁸ e é responsável exclusivamente pela descoberta que o sujeito faz de sua própria existência; a existência não fica subentendida a partir do contato do corpo com a “realidade” material em si, como o exemplo da cera mostrou, mas é garantida somente a partir de nossa própria percepção dela.

Mas eu, o que sou eu [...] noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode ser desprendido de mim *Eu sou, eu existo* [...]. Não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então precisamente falando, senão *uma coisa que pensa*, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão [...]⁴⁹.

O que Descartes indica é que embora intimamente ligadas não se quer dizer que a substância *pensante* possa ser confundida com a alma, *no sentido de forma aristotélica* ou *anima* dos escolásticos, que determinaria sua unidade, pois o corpo “na medida que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse *eu*, isto é,

⁴⁵ Cf. SILVA, Franklin L. e. *Metafísica da Modernidade*. 2005, p. 66

⁴⁶ Importante guardar essa noção de “reflexo”, pois em Leibniz ela receberá um tratamento especial – a metáfora do espelho – e dará as bases conceituais tanto para a tese da mônada como percepção e expressão quanto para a tese da harmonia pré-estabelecida.

⁴⁷ DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, 2005. Meditação Sexta, p. 122. Grifos meus

⁴⁸ Nesse período, Descartes chega a indicar a localização da alma no cérebro, mais precisamente a glândula pineal.

⁴⁹ Idem, *ibidem*. Meditação Segunda, p. 45-46

minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente *distinta* de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele”⁵⁰.

Talvez o problema maior deixado em aberto por Descartes seja de que a relação entre duas substâncias se torna metafisicamente incompatível não sendo suscetível de uma abordagem clara através do *método*; é importante notar que a filosofia cartesiana aqui desemboca numa *ciência da extensão*⁵¹ e traz para si o problema físico da causa do movimento dos corpos. Esse problema aparece porque enquanto na antiguidade a física, principalmente de Aristóteles, associava o movimento à força, isto é, uma propriedade metafísica realizada pela substância sobre a matéria, com Descartes a física precisava conciliar uma ciência da extensão com uma ciência do movimento, já que em um universo geométrico, não se pode dotar os corpos de força, ou equivaleria a retroceder à física aristotélica e escolástica que ao pensar numa “alma dos corpos físicos, mistura substância extensa e substância pensante”⁵².

Para resolver esse problema, o filósofo francês elabora a solução através da hipótese de um *universo mecânico* em que as coisas se movem, se reconfiguram e se dispõem de outros modos, mas não são elas mesmas as causas de seus movimentos. O ponto que ele chega é de que a grandeza, a posição e a figura dos elementos que se relacionam geram variáveis que darão origem ao movimento. É claro que esse ponto ainda fica por elucidar o problema da causa do movimento; mas é a alternativa que o filósofo tem para deixar separado o físico do mental, e dar ao primeiro a condição de autonomia e inteligibilidade por análise matemática.

Em suma, a simplificação da natureza através de poucos princípios e leis por Descartes e os mecanicistas eleva a ciência humana sob o critério marcante de racionalização da natureza, do desejo de experimentação e da necessidade de demonstrar que nela não há milagres⁵³; mais do que isso, sua geometria analítica começa a vencer a natureza através da vontade indomável de fazer do mundo um

⁵⁰ Idem, *ibidem*, Descartes, p. 118. Grifo meu.

⁵¹ Cf. SILVA, Franklin L. e. *Metafísica da Modernidade*. 2005, p. 69

⁵² Idem, *ibidem*, p. 69

⁵³ Na leitura de Georges Canguilhem – que abordaremos novamente no segundo capítulo deste trabalho – houve esboços mecanicistas em vários períodos: na Grécia antiga, Platão e Aristóteles pensaram o corpo em analogia a máquinas de guerra, catapultas e dobradiças; durante a Renascença houve uma ênfase em conhecer e representar o universo a partir de leis mecânicas associadas ao vitalismo, pois todos os artefatos e máquinas até este período funcionando essencialmente com base em um esforço exterior, humano ou animal, gerava uma indagação se todo o universo e mesmo os organismos vivos não seriam também postos em movimento por um artífice supremo que trabalhava sob leis mecânicas construindo modelos mecânicos. Cf. Canguilhem, G. *Machine et Organisme*. In: *Connaissance de la Vie*. Paris: Vrin, 1992, p. 104.

imenso agregado cujo funcionamento se daria por um modelo mecânico de inspiração geométrica⁵⁴ sem intenções próprias nem almas. A partir dessa concepção, tanto seres humanos quanto animais e diminutos seres são vistos como máquinas funcionando segundo princípios mecânicos reguladores de seus movimentos e suas relações. Em tudo aquilo que não diz respeito à alma, o homem se assemelha a uma máquina, se bem que perfeita, posto que foi criada por Deus. A teoria do homem-máquina deriva portanto da doutrina metafísica da absoluta separação das substâncias; Tudo que é extenso deve ser explicado em termos de extensão e mecanismos; isto permitirá inclusive a possibilidade teórica de reproduzi-los artificialmente, a partir do conhecimento do funcionamento mecânico dos elementos e de suas relações⁵⁵.

Consideramos então que através do modelo mecanicista se substitui o que se conhecia como “natural” e “artificial” por concepções de “mundo humano” e “mundo natural”, ou mesmo entre mundo da liberdade e consciência de um lado, e mundo determinado e material de outro; cada um destes mundos ou dimensões já não poderiam ter suas propriedades transpostas e mesmo colocadas em interação para explicar a realidade. Mas é com Leibniz que o procedimento muda.

1.6 Proximidades e distanciamentos em relação a *philosophi novi*

Mantendo a divisão cronológica da vida de Leibniz elaborada por Nicholas Jolley e que parece mais clara ao objetivo deste trabalho⁵⁶, é preciso salientar que o interesse informal do jovem Leibniz sobre questões de cunho social pode ser demarcado a partir de sua infância, com a leitura dos autores clássicos dispostos na biblioteca de

⁵⁴ A ligação de Descartes à mecânica se baseia, portanto, em que esta depende igualmente da geometria, visto que ela trata de quantidades ou grandezas de todas as espécies como o movimento, o tempo, influência dos corpos. Seus principais engenhos como a balança, alavanca, roldanas e cabos serão assimilados pela medicina dos séculos posteriores como componentes da máquina humana.

⁵⁵ Assim, a conclusão do filósofo sobre a Filosofia será clara: [...] é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral [...]. DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia* [trad. João Gama] Lisboa: Edições 70. 1997, p.22

⁵⁶ A divisão de Jolley coloca 4 períodos da vida do filósofo: 1) juventude, que vai de 1646 até 1667 com Leibniz morando em Leipzig e Nuremberg; 2) primeiros passos em política, teologia e filosofia que vai de 1667 até março de 1672, com Leibniz morando em Frankfurt e Mainz; 3) o período parisiense-londrino, o qual vai de 1672 até 1676; 4) o período maduro de sua filosofia que começa em 1676, em Hanover e vai até 1716, data de sua morte. JOLLEY, N. *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 20.

seu pai⁵⁷; aliás, o desenvolvimento de sua educação através de leituras dos clássicos na mais tenra idade proporcionou diversas simpatias que viriam a ser observadas posteriormente em seu pensamento maduro.

Daquela primeira influência direta promovida por Thomasius e Weigel na época de sua graduação em Jena e posteriormente em Leipzig, torna-se Leibniz sensível não só às questões metafísicas quanto a uma “filosofia prática”, isto é, envolvida com princípios que ecoarão nos diversos campos da ciência.

As primeiras leituras de Leibniz então certamente foram aristotélicas. Mas como sublinhamos anteriormente, a *philosophia novi* dos mecanicistas criou um eclipse sobre a *philosophia perennis* advinda dos gregos. E dessa influência de cunho cartesiano, pode-se dizer que aproximadamente aos seus quinze anos de idade se sentiu fortemente atraído pela meticulosa sistematização do mundo físico, como explica em um de seus escritos, já contando a idade de vinte e dois anos:

Adotando o ponto de vista dos filósofos de hoje, que ressuscitaram Demócrito e Epicuro, e que Robert Boyle chama não sem justeza corpuscularistas, como Galileu, Bacon, Gassendi, Descartes, Hobbes e Digby, tenho sem dificuldade aprovado o princípio que não é preciso desnecessariamente recorrer a Deus nem a qualquer outra coisa, forma ou qualidade incorpórea, para explicar os fenômenos corpóreos, mas que é preciso tirar todas as coisas, tanto quanto se possa, da natureza dos corpos e de suas qualidades primeiras: a grandeza, a figura, e o movimento⁵⁸.

Durante a juventude, Leibniz compreende o pressuposto básico da nova filosofia: a constituição tridimensional de todos os corpos, passível de ser apreendida pela razão e mesmo de sofrer intervenção técnica humana para fins outros⁵⁹. Todo o funcionamento da natureza, independente de suas qualidades sensoriais, poderia ser

⁵⁷ Friedrich Leibniz, professor de Filosofia Moral na Universidade de Leipzig, falecido em 1652, quando seu filho tinha apenas seis anos de idade; a mãe de Gottfried Leibniz, Catharina Schmuck, terceira esposa de Friedrich, se encarregou da educação do filho matriculando-o na escola aos sete anos de idade e dando total acesso à biblioteca do pai; suas leituras perpassam Heródoto, Cícero, Platão, Quintiliano, Plínio, histórias do Sacro-Império Romano etc. Cf. JOLLEY, Nicholas. The Cambridge Companion to Leibniz. 1995. p. 18.

⁵⁸ LEIBNIZ, G. W. The confession of nature against atheists [1669]. In: LOEMKER, L. Leibniz: Philosophical papers and letters. 1989, p. 110

⁵⁹ Conceber que por trás dos fenômenos naturais hajam corpos constituídos de magnitude, figura e movimento, regidos por leis de causa e efeito, possibilita uma posição de destaque para Física e seus experimentos, intervenções técnicas sobre a natureza e a construção de novas tecnologias.

explicado fundamentalmente pela causa eficiente⁶⁰, segundo leis necessárias e universais descobertas pela clareza matemática. Galileu já tinha iniciado esse percurso anteriormente⁶¹, mas Descartes foi além, tomando a matemática como metodologia segura para o desvelamento das verdades da natureza, de Deus e da alma⁶², colocando em xeque tanto as formas substanciais quanto o conceito de causa final da filosofia aristotélica. A questão aqui é que, enquanto Leibniz trabalha no projeto teológico de reconciliação entre católicos e protestantes, em 1668, ele também mantém que a filosofia de Aristóteles pode ser conformada àquela dos mecanicistas. Isto porque neste período o filósofo alemão, no que se refere a regularidade da natureza, aceita que nada deve ser explicado *nos corpos* senão através de grandeza, figura e movimento⁶³. Entretanto, como fica mais claro em carta a Jacob Thomasius, de 1669, o filósofo salienta que se deve tomar cuidado com a filosofia de Descartes, pois não só o próprio filósofo francês parece ter abandonado completamente seu estrito método e saltado abruptamente para certas hipóteses fantásticas⁶⁴, como se pode inclusive encontrar mais elementos importantes para a física moderna retomando o filósofo estagirita⁶⁵.

Se em um primeiro momento, Leibniz se aproxima da filosofia mecanicista dos cartesianos porque ela parece estar na via correta das explicações físicas, no sentido de manter separadas as dimensões do subjetivo e do objetivo, daquilo que é confusamente qualitativo em relação às precisas proporções matemáticas e geométricas, o que o filósofo percebe posteriormente é que o sentido de substância e o de *autossuficiência* estariam postos em xeque em tal via: primeiramente, como foi visto,

⁶⁰ Aristóteles propôs um sistema de explicação da realidade baseado em quatro tipos de causa: eficiente, material, formal e final. Descartes, assim como Bacon e Newton, exclui da ciência toda discussão sobre possíveis “intenções” dos agentes – derivadas da causalidade final – porque considerá-las seria supor um sistema que se comporta visando um objetivo definido ou que é inteligível apenas como resultado desse objetivo. Em suma, a antecipação ideal do agente (seja ele Deus ou o homem) indica a) a presença de uma vontade ou uma subjetividade que determina; b) vontade/subjetividade não pode ser objeto de estudos físicos porque distorce a análise geométrica da *res extensa*. Portanto, o mundo, como um relógio ou *machina mundi* fechada e imersa em leis e nexos causais contínuos, dispensa uma suposta “finalidade” na natureza.

⁶¹ Leis básicas da descrição do movimento como lei de queda livre e lei dos projéteis levavam Galileu a enfatizar a física e a geometria como pilares de uma ciência auto-evidente.

⁶² SILVA, Franklin L. e, Descartes: Metafísica da Modernidade, 2005, p. 24

⁶³ Ver também como Leibniz começa a “conformar” Aristóteles e Descartes e sobre como as explicações físicas sobre os fenômenos corpóreos requer que hajam princípios incorpóreos em “The confession of nature against atheists” [1669]. In: LOEMKER, L. Philosophical papers and letters, p. 109-110

⁶⁴ Cf. Leibniz, G. W. Carta a Jacob Thomasius de 1669. In: LOEMKER, L. Philosophical papers and letters. 1989, p. 94. Como citamos anteriormente, o fato de Descartes não ter explicado a origem do movimento nos corpos e a união entre corpo e mente nos seres humanos coloca Leibniz em franco desacordo com o filósofo francês.

⁶⁵ Cf. Idem, *ibidem*.

pela atribuição da propriedade fundamental do movimento ao corpo extenso, e em segundo lugar, pela divisão proposta pelos modernos entre substância imaterial e substância corpórea, não será permitido identificar nas substâncias individuais a unidade corpo e mente assim como sua intrínseca *autossuficiência*, que por ora se reduz à transmissibilidade de movimento.

Leibniz altera sua posição esclarecendo a confusão conceitual que envolve a ideia de *matéria* e de *corpos* que estariam sendo concebidos como uma e mesma coisa; uma é distinta da outra: a primeira nada mais é que *impenetrabilidade* e *extensão*, massa inerte ou sem movimento; o corpo, por sua vez, é definido como combinação de *matéria* e *princípio de atividade*, que por sua vez pode causar movimento. Leibniz salienta então que deve ser demonstrado contra Descartes que espaço e extensão são totalmente diferentes dos corpos porque, de outra forma, o movimento não seria algo de real⁶⁶. Extensão, sendo basicamente *substância inerte* desempenharia o mesmo papel da “matéria primeira” no pensamento aristotélico: é indeterminada e só adquire uma *forma* através do *ato*, isto é, o *princípio de atividade*.

Pela via leibniziana esse princípio de atividade pode ser chamado de *mente* ou *alma* e desempenha um papel fundamental, a saber, *unificar* ou dar unidade às *partes*. Por causa da fundamental conexão – diferentemente do dualismo cartesiano – entre a substância corpórea e o princípio de atividade, um corpo passa a ser *uma substância individual*, mas – e isto deve ficar claro – se e somente se estiver unido a um princípio de atividade, o que Leibniz chega a chamar outras vezes de *cogitatio*⁶⁷. Tanto para vivos quanto para não vivos, a mente é o princípio ativo que dá *organização* e *movimento*, o que em termos mais simples ficaria assim resumido pelo filósofo: “se A é o unificante e B o que é unificado, então, em primeiro lugar, A é algo que subsiste por si; em segundo, que A atua sobre B [...]; e, portanto, A atua imediatamente em B, ou seja, sem intermediário”⁶⁸. Aqui nesta simples formulação voltada para resolver problemas de cunho teológico, já se encontram três fatores cruciais para a posterior compreensão tanto da tese de uma individualidade sistêmica quanto da harmonia pré-estabelecida: primeiro, que a substância individual é constituída de dois elementos, um ativo e um passivo; segundo, que o elemento ativo *subsiste* por si, mas *só pode atuar através do*

⁶⁶ Cf. Letter to Jacob Thomasius, April 20/30, 1669 [?]. In: LOEMKER, L. Leibniz: Philosophical papers and letters, 1989, p. 95 e ss.

⁶⁷ A hipótese da *cogitatio* surge no período parisiense de Leibniz, que vai de 1672 a 1676

⁶⁸ Cf. On the incarnation of God, or, The hypostatic union. [1669] In: *Sämtliche schriften und briefe series VI, volume 1*. Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed.), p. 534

outro; e terceiro, que o elemento passivo *não subsiste por si*, mas é o meio ou o instrumento pelo qual o elemento ativo pode atuar. Isto significa que para se ter qualquer atividade no mundo criado, esta união é requisitada; não é suficiente aqui que elementos ativos atuem vez ou outra, é necessário que atuem constantemente sobre o elemento passivo, do contrário, não há união⁶⁹.

Esta hipótese da “união”, pensada em 1669, está entrelaçada ao ensaio de um ano antes, *Sobre a Transubstanciação*⁷⁰, que nos parece *esboçar* os primeiros contornos do princípio de *autossuficiência*, no sentido de afirmar que *a causa do movimento do corpo não está localizada fora dele*, mas junto. Quer dizer, indo para além do aspecto onto-teológico dos dois textos, é ressaltada uma primeira e fundamental determinação do conceito de substância individual:

1. Substância é ser que subsiste em si mesmo.
2. Ser que subsiste em si mesmo é aquele que possui um princípio de ação em si [...]
3. Se aquele que possui um princípio de ação dentro de si for um corpo, ele possui um princípio de movimento dentro de si. Cada ação de um corpo é, de fato, movimento, porque cada ação é uma variação de sua essência. [...] Consequentemente, uma variação na essência do corpo é uma variação na existência no espaço⁷¹.

Portanto, o conceito de autossuficiência conduzido ao campo da *física* será entendida por Leibniz enquanto *subsistência* ou *duração*. Neste sentido, a substância corpórea é precisamente aquilo que subsiste *per se* enquanto atrelada a um princípio de atividade metafísico que lhe dá unidade.

A mente criada torna-se agora princípio de atividade *no* corpo, constituindo-se substância, causa e explicação de suas propriedades. Como Leibniz posteriormente afirmará como única saída:

⁶⁹ É importante entender que essa união, numa comparação com unidades orgânicas, se aplicaria tanto a organismos simples quanto complexos; sua organização ou “inteireza” depende deste princípio ativo que, como vimos, unifica a porção material.

⁷⁰ Neste ensaio, Leibniz se propõe a explicar “didaticamente” as provas da transubstanciação – motivo de rivalidades teológicas, principalmente entre católicos e protestantes – a partir da interpretação dos termos substância, acidente e identidade numérica, de certa forma confundidos pelos escolásticos. O importante é que a idéia de que “cada ação de um corpo é de fato um movimento, porque cada ação é uma variação da essência”; esta essência é princípio de movimento unido ao corpo e que subsiste com ele. Cf. Leibniz, On Transubstantiation. In: LOEMKER, L. Philosophical papers and letters, 1989, p. 115-116

⁷¹ Leibniz, On Transubstantiation. In: LOEMKER, L. Philosophical papers and letters, 1989, p.116

foi necessário recorrer e, por assim dizer, reabilitar as formas substanciais que têm sido tão condenadas atualmente – mas de um modo que pudesse torná-las inteligíveis e que separasse o uso que deve ser feito delas dos seus anteriores usos incorretos. Percebi, então, que a natureza das formas substanciais consiste na força e que daí resulta algo análogo ao sentimento e ao apetite; e que devem, por isso, ser entendidas em conformidade com nossa noção de almas⁷².

A compreensão do movimento de um corpo, segundo o filósofo alemão, não pode rejeitar esse princípio ativo imaterial; fazendo uso de uma analogia orgânica, podemos conceber uma relação entre substância e mente como entre *organismo* e seu *princípio de organização*: assim como o princípio de organização *causa* o crescimento do organismo de uma semente para a sua maturidade, é a mente que produz e sustém o arranjo organizado de matéria em todo corpo⁷³. Quando o princípio incorpóreo individua a matéria, o resultado é uma *substância corpórea individual*.

O que deve ser sublinhado aqui é que cada substância possui seu próprio princípio de atividade ou forma substancial que se relaciona a um princípio corpóreo formando, enfim, uma única natureza com ele. Assim, embora a mente exista em um “ponto” diferente daquele ocupado pelo corpo, como afirmavam os cartesianos, ela *atua* constantemente através da matéria ou desse corpo a qual está atrelada, indiferentemente ao tamanho e às proporções deste corpo: em suma, a mente “move”, mas a matéria é o que é movida.

Ora, muito além das propriedades extensas e suas leis, a origem do movimento nos corpos vivos não se encontra restrita à mera atuação causal da matéria, mas provém de um princípio autônomo, metafísico e inexplicável pela via dos fenômenos físicos, ou simplesmente pela via da moderna ciência mecânica. É claro que o filósofo não está desprezando aqui o valor e o rigor explicativo do mecanicismo, pois como afirmará em sua obra de 1695:

[...] exatamente como a alma não necessita ser usada para explicar em detalhes as operações de um corpo animal, decidi que, semelhantemente, essas formas não deveriam ser usadas

⁷² LEIBNIZ, G. W. Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias. §3

⁷³ Cf. Correspondência a Arnauld de novembro de 1671. In: *Sämtliche schriften und briefe series II, volume 1*. Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed) p. 108

para explicar problemas particulares da natureza, embora sejam *necessárias* para fundamentar princípios gerais verdadeiros⁷⁴.

O procedimento de Leibniz aqui é claro: ele trata os dois níveis ontológicos também como duas perspectivas epistemológicas que em última instância se complementam, o nível dos fenômenos tem sua própria lógica interna, sua própria metodologia e seu próprio tipo de verdade que permite uma explicação científica e mecânica dos fatos, semelhante a nova ciência de Galileu, cujo o objeto do saber é precisamente a posição e o comportamento dos corpos, isto é, a análise dos fenômenos segundo leis; no entanto, quando se pensa em “rigor metafísico” se ascende ao verdadeiramente real, ou dito com maior precisão, aos princípios e verdades últimos das coisas.

Ora, o procedimento da ciência seiscentista, ao rejeitar princípios metafísicos – ou pelo menos restringi-lo à dimensão da *res cogitans* – sem dúvida alcançou organização e eficiência; compreendeu fenômenos unicamente pela causalidade direta e partiu da noção de que a substância corpórea – *res extensa* – deveria se encerrar nas noções de cunho matemático. Mas o prejuízo também foi grande, tanto que Leibniz não pôde aceitar: não explicou a origem do movimento, ou quando explicou, identificou erradamente a transmissão de movimento a partir de um universo estático e que conserva a mesma quantidade de movimento; e, enfim, concebeu um dualismo radical que fez surgir a dificuldade em explicar a interação destes “dois reinos”.

1.7 Uma síntese entre as formas substanciais e a *res extensa*

Mas se nas substâncias individuais a mente produz uma indestrutível e indivisível unidade com a matéria que ela organiza e constitui, pode-se dizer que ela também será a fonte de identidade e individuação daquela organização. Essa afirmação parte do estudo dos ensaios teológicos de Leibniz, principalmente enquanto trabalhava no projeto de reconciliação entre católicos e protestantes a pedido do Barão von Boineburg⁷⁵; nestes ensaios Leibniz elucida a relação de Deus com as suas criaturas: por

⁷⁴ LEIBNIZ, G. S. Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias. In: Leibniz: A monadologia e outros textos. São Paulo: Hedra, 2009, §3.

⁷⁵ Em 1668 que Leibniz começa um ambicioso projeto teológico sob o encorajamento de seu amigo e patrão Von Boineburg. O motivo por trás deste projeto, intitulado “Demonstrações católicas”, era de

um lado, o filósofo define Deus como “forma absolutamente simples⁷⁶”, isto é, um tipo de referência platônica à positividade da essência, cuja perfeição inclui todas as outras formas⁷⁷ e quanto às substâncias particulares (individuais), surgem quando as *combinações* ou *modificações* destas formas são *instanciadas* em uma matéria⁷⁸. Nesse sentido, cada substância individual ou cada sujeito é distinto muito embora cada um expresse o mundo e a essência de Deus. E nesta relação entre Deus e as criaturas, o que se observa é que “a essência de todas as coisas é a mesma, e as coisas diferem apenas *modalmente*, apenas como uma torre vista de um ponto alto difere dos pontos vistos do plano⁷⁹”. Supondo então seguir que a essência das coisas é a mesma, Leibniz prossegue dando outro exemplo mais claro:

parece-me que a origem das coisas de Deus é da mesma espécie que a origem das propriedades da substância; assim como $6 = 1+1+1+1+1+1$, também $6 = 3+3$, $=3 \times 2$, $= 4+2$, etc. Não há duvida de que uma expressão difira da outra. Assim como as propriedades diferem umas das outras, também as coisas diferem umas das outras em Deus⁸⁰.

Tendo isso em vista podemos discernir a primeira significativa evidência da produção leibniziana sobre a atividade da mente. Cada substância criada é uma *expressão* da essência de Deus e nesse sentido cada *uma tem a mesma essência*. Mas cada uma delas sem dúvida difere de todas as outras mesmo porque é uma *expressão diferente* daquela essência. Em termos mais simples, a *mente* instanciada na matéria, forma com ela uma substância individual que não apenas recebe uma identidade própria, mas também é capaz de se expressar distintamente. Mas como e o que exatamente uma substância individual expressaria? Para tal resposta precisamos nos aproximar do conceito *expressão*

reconciliação entre Católicos Romanos e Protestantes. Leibniz esperava resolver certos problemas teológicos de tal forma que satisfizesse os membros das duas vertentes e permanecesse consistente com os pronunciamentos do Concílio de Trento. Embora trate de questões teológicas, (transubstanciação, encarnação, etc.) as suas respostas permanecerão fundamentais para a elaboração de sua metafísica madura.

⁷⁶ Sämtliche schriften und briefe series VI, volume 3. Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed.), p. 519

⁷⁷ Idem, ibidem, p. 523

⁷⁸ Idem, ibidem, p. 523

⁷⁹ Idem, ibidem, p. 93

⁸⁰ Idem, ibidem, p. 77

1.8 O conceito de expressão

Em 1678 foi publicado um dos escritos mais frutíferos para se pensar o conceito de expressão: o opúsculo intitulado *Quid sit idea*. Neste, o filósofo alemão tem como foco entender como se dá o processo do conhecimento nos seres humanos: “Primeiramente, pelo termo ideia entendemos algo que *está* em nossa mente [...] mais isto ainda não é suficiente [...] deve haver algo em mim que não apenas leva-me a coisa mas também a expressá-la”⁸¹. Ora, para a ideia *estar* na mente há duas posições para se sustentar: entre uma posição de que o conhecimento consista em uma *identidade* do pensamento com a realidade⁸², ou de que o conhecimento consista numa espécie de *representação* dessa realidade pelo pensamento; o filósofo opta pela segunda pois:

Diz-se expressar algo com as suas relações [*habitudines*] que correspondem às relações da coisa expressa. Mas há vários tipos de expressão; por exemplo, o modelo de uma máquina expressa a máquina em si, o projeto delineado de um plano expressa um sólido, a fala expressa pensamentos e verdades, caracteres expressam números, e a equação algébrica expressa um círculo ou alguma outra figura⁸³.

A expressão para o filósofo é, em termos atuais, uma relação entre significante e significado⁸⁴; há uma mediação que torna possível que as propriedades características de um (aquilo que se expressa) correspondam pelo menos *em média*, a de outro (o expressado). Não se trata de um acesso direto a coisa ou às suas características, mas sim um acesso *mediado*, uma contemplação de propriedades que *correspondem analogamente* a coisa expressada. Como veremos mais a frente, na seção sobre a linguagem, o *expressar* recebe nesse período a indicativa de que as partes, isto é, as representações simbólicas, têm entre si uma relação de analogia com aquilo que é representado e que seriam fundados tanto pela convenção lingüística quanto pela natureza das relações que se apresentam no objeto.

Se o *Quid sit idea* é um primeiro passo para uma teoria da expressão, o Discurso de Metafísica, publicado em meados 1686, se coloca com nítida importância

⁸¹ LEIBNIZ, G. W. *Quid sit idea*. In: LOEMKER, L. *Philosophical papers and letters*, 1989, p. 207

⁸² Posição esta também chamada de *adequatio*, próxima da compreensão medieval do conhecimento

⁸³ LEIBNIZ, G. W. *Quid sit idea*. In: LOEMKER, L. *Leibniz: Philosophical papers and letters*, 1989, p. 207

⁸⁴ Cf. BELAVAL, Yvon. La place de la Nova Methodus dans le systeme leibnizien. In: *Studia Leibnitiana Sonderheft*, 14, 1986, p. 46

para a mesma teoria. Leibniz sustenta no Discurso que “a natureza da substância individual, ou de um ser completo é ter uma noção tão completa que seja suficiente para compreender cada um e permitir a dedução de todos os predicados do sujeito a que essa noção é atribuída”⁸⁵. Nesse sentido, a ação da substância individual é *expressar*, pois

Toda substância é como um mundo inteiro e como um *espelho* de Deus, ou melhor, do universo, que cada uma *exprime* a seu modo, mais ou menos como uma cidade é representada diversamente segundo as diferentes posições de quem a vê. Assim, o universo é, de algum modo, multiplicado por quantas substâncias há nele, e a glória de Deus, igualmente, é multiplicada pelo total de representações diferentes de sua obra. Podemos dizer até que, de certo modo, toda substância traz consigo o caráter de infinita sabedoria e onipotência de Deus, e que o imita tanto quanto possível, pois que exprime, ainda que indistintamente, tudo o que se passa no universo – passado presente e futuro –, o que, de algum modo, se assemelha a uma percepção ou conhecimento infinito. E como, por sua vez, todas as outras substâncias a ela se referem e se acomodam, podemos dizer também que esta, imitando a onipotência do Criador, estende seu poder sobre todas as outras⁸⁶.

Essa passagem é fundamental. Ora, *expressar é representar* de uma certa maneira, refletir, como um espelho, uma ação que tem *certa semelhança com uma percepção ou um conhecimento infinito*; é adaptar-se a outra substância e, imitando a onipotência divina, é um mecanismo que estende o poder de uma substância até as demais. Cada substância *reflete* cada aspecto do mundo de seu próprio ponto de vista – que como vimos deriva modalmente da substância suprema, isto é, Deus. E a metáfora do espelho usada por Leibniz implica que não há meramente uma infinidade de substâncias, mas que há infinitamente *diversas* imagens e expressões produzidas pelas substâncias como um todo.

Enquanto expressa confusamente o universo inteiro, *imita* a sabedoria infinita e o poder absoluto de Deus, mas o faz à sua maneira, pois é como um *mundo a parte*

⁸⁵ Tessa Lacerda salienta em nota que “tendo passado à realidade efetiva – pois “toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas” –, Leibniz pode estabelecer uma relação entre as leis lógicas e a estrutura do real e passar de uma definição nominal para uma definição real. A inclusão do predicado no sujeito, que define a verdade, não é uma simples atribuição: a natureza das coisas é essa identidade, o sujeito é a razão de seus predicados”. LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica §8. In: Discurso de Metafísica e outros textos. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 16. A partir daqui, indicaremos a leitura do Discurso de Metafísica pelas siglas D. M.

⁸⁶ D. M. §9 – p. 16. Grifos meus

independente de outra coisa, exceto Deus⁸⁷, de sorte que o universo se multiplica tantas vezes quantas sejam as substâncias. Assim, embora Leibniz afirme que cada substância seja “onisciente” porque percebe simultaneamente tudo o que acontece, por estar combinada com a matéria, constituindo um corpo, expressará mais exatamente os limites imediatos que este corpo lhe proporciona. Assim, a mente é onisciente, mas de modo confuso. Mas se uma expressão se dá *de certa maneira*, conforme cada substância individual – e duas expressões não serão similares porque nem duas substâncias o são – isso não seria um empecilho para uma tese sobre as relações entre substâncias? A resposta nos parece ser negativa.

Retomemos a ideia de que cada substância “é como um mundo inteiro”. Para Leibniz, embora o universo se multiplique tanto quanto substâncias existem e, mais ainda, que tudo que se deixa aparecer no mundo dos fenômenos acabe por demonstrar que exista uma relação entre substâncias, em verdade não há interação real entre estas, mas sim ideal. Três axiomas se destacam aqui como fundamento: 1) que cada estado de uma substância individual é causado somente pela sua natureza interna; 2) que os estados das substâncias correspondem perfeitamente uns aos outros – ou não formariam um todo –, e 3) que uma substância não age como causa real no estado de outra substância.

Estes três axiomas convergem para uma resposta definitiva quando adentramos no §14 do Discurso, onde o filósofo escreve que

nada pode acontecer, senão pensamentos e percepções, e todos os nossos pensamentos e as nossas percepções futuras são simples conseqüências, ainda que contingentes, de nossos pensamentos e nossas percepções precedentes⁸⁸.

Ora, os três axiomas aparecem em conseqüência da *ideia de noção completa* da substância, pois que nela se encerram todos os seus predicados (acontecimentos) independentemente de uma outra substância. Uma existência não dependerá de outro ser existente, mas encontrará sua determinação exclusivamente na continência de seus predicados.

⁸⁷ Idem, *Ibidem*, §14 – p. 29.

⁸⁸ D. M. §14 – p. 31.

Essa perspectiva sobre a substância como noção completa é então mais ampla e profunda do que aquela apontada por Jalabert como sendo uma problemática lógica⁸⁹. Acreditamos que Leibniz vai além porque é com ela que se pode evidenciar as associações das propriedades *físicas* e *históricas* dos sujeitos para, assim, distinguir de modo qualitativo e quantitativo um indivíduo do outro. A realização/atualização de uma propriedade que antes era virtualmente possível seria um desdobramento dos conteúdos implícitos da substância. Mas aqui, embora comece a ficar mais clara a questão da noção completa, a pergunta sobre a tese das *relações* entre substâncias permanece. Como resolver?

Na interpretação de Christia Mercer⁹⁰ a *noção completa* guarda em si uma ideia que é chamada por ela de *regra de produção*, e que já está presente na mente de Leibniz dois anos antes do opúsculo *Quit sit idea*. Uma ideia de “regra” aparece em 1676 em *Sobre os segredos do sublime*, e deu a Leibniz os meios conceituais necessários para se pensar a tese da *harmonia preestabelecida*, a qual seria uma das teses centrais de seu pensamento maduro. Se antes, a ideia de regra reivindicaria que Deus teria criado as substâncias de tal modo que não poderiam atuar entre si *causalmente* em virtude da natureza interna de cada uma delas⁹¹, é preciso então considerar, a partir do segundo axioma, que apesar das substâncias expressarem o mundo de diversos modos elas fazem isso em *harmonia* umas com as outras. Afirmando ser “a tarefa da metafísica examinar as modificações temporais contínuas no universo” para que “a verdade e o inevitável conceito de substância seja entendido⁹²”, Leibniz indica então, no final do ensaio *Sobre os segredos do sublime*, que a harmonia encontrada no universo torna possível para nós ver como “Deus arranjou as coisas desde o início”⁹³. E eis a definição crucial de como Deus poderia ter arranjado as coisas: “uma regra [*regula*] é um instrumento de ação, determinando a forma da ação por uma perpétua e sucessiva aplicação do agente para as partes do instrumento⁹⁴”.

⁸⁹ Cf. JALABERT, J. La theorie leibnizienne de la substance, p. 94 ss.

⁹⁰ MERCER, Christia. Leibniz’s Metaphysics: It’s origins and and development. 2004, p.310 e ss; p 436 e ss.

⁹¹ Cf. *Sämtliche schriften und briefe series VI, volume 3*. Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed) p. 511

⁹² *Sämtliche schriften und briefe series VI, volume 3*. Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed) p, 156

⁹³ E isto nos sugere que as mentes podem entender suas “funções” dentro do todo e, consequentemente, atingir “maravilhosos usos”, os quais são “destinados pela providência. Cf. *Idem, ibidem*, p. 477

⁹⁴ PARKINSON, G. H. R. Leibniz: Metaphysical pappers [1675-1676]. Yale: Yale University Press, 1992, p.39

Para Leibniz a *regra* não somente especifica o que o ator faz, mas a ordem pela qual o faz. Quer dizer, sob esta concepção de regra como um *instrumento de ação* e que envolve um agente ativo, completamente distinto de meras operações mecânicas, o filósofo estava em posição de articular uma ideia de atuação predeterminada nas mentes. Enquanto cada mente possui sua própria *regra de produção* e enquanto a plenitude harmônica requer que cada substância expresse a essência de Deus segundo sua própria perspectiva, segue-se daí que cada substância tem sua própria e *distinta* regra de produção mas que em suma corresponde às outras. Voltamos aqui ao exemplo da cidade vista de distintos pontos: cada substância individual percebe do seu ponto de vista a *mesma totalidade* e a expressa de *modo singular*. Em termos mais precisos sobre o processo metafísico:

É bem verdade, porém, que as percepções ou expressões de todas as substâncias se correspondem, de modo que qualquer indivíduo, seguindo atentamente certas razões ou leis semelhantes às observadas por outro, chega igualmente aonde este chegou, como indivíduos que, tendo combinado encontrar-se em determinado lugar, efetivamente o fazem se quiserem⁹⁵.

Do que foi dito se segue que não só a ação de *expressar é representar* a partir de um ponto de vista, mas que ao observar “uma certa razão ou lei”, é possível corresponder-se com as demais expressões; estaríamos aqui próximos de encontrar uma espécie de congruência ou “funcionalidade” no pensamento de Leibniz?

Bem, já sabemos que por se tratar de pontos de vista, nem duas expressões serão semelhantes; mas o que encontramos na continuação do §14 do Discurso se revelará peça-chave:

Se bem que todos exprimam os mesmos fenômenos, nem por isso as suas expressões se identificam; é suficiente que seja *proporcionais*. Do mesmo modo vários espectadores crêem ver a mesma coisa e efetivamente se entendam entre si, embora cada um veja e fale na medida de sua perspectiva⁹⁶.

A ideia de que não há necessidade de semelhança, mas sim de *proporção*, já estava assinalada anos antes no *Quid sit idea* e permanecerá característico do

⁹⁵ D. M. §14 – p. 30

⁹⁶ D. M. §14 – p. 30. Grifo nosso

pensamento do filósofo, principalmente na Correspondência com Arnauld de 1687. Buscando satisfazer as dúvidas de seu interlocutor, escreve o filósofo alemão: “uma coisa exprime a outra (em minhas palavras) quando há uma constante e regular relação entre o que pode ser dito sobre um e sobre outro”⁹⁷. Embora Leibniz esteja falando aqui sobre a relação entre alma e corpo, principalmente sobre como os estados do corpo se seguem dele mesmo, assim como acontece com a alma ao seguir suas próprias leis, a questão é que estas duas dimensões não são independentes uma da outra mas estão em relação direta de reciprocidade:

Os estados da alma são naturalmente e essencialmente expressões dos correspondentes estados do mundo e particularmente dos corpos ao qual pertencem. Uma vez que, por conseguinte, um espinho é [introduzido em] uma parte do estado do corpo num momento B, a representação ou expressão deste espinho, que é dor, também fará parte do estado da alma no momento B. Assim como de um movimento se segue outro, uma representação similarmente segue outra em uma substância cuja natureza é ser representativa. Assim, a alma percebe o espinho, já que as leis de correspondência requerem que se deva expressar mais claramente qualquer mudança que seja mais perceptível nas partes de seu corpo⁹⁸.

Segundo Leibniz, podemos dizer então que entre dois termos há uma relação de expressão se e apenas se tal relação é constante e se além a uma certa lei que a permita; mais uma vez, não se quer dizer que haja interferência de um sobre o outro, mas apenas que nessa relação expressiva, as leis de cada um se mantêm a mesma e rigorosamente dentro da série de estados que as regem – lei de continuidade. A *correspondência* então pode ser traduzida como *legalidade*, isto é, não há interferência entre termos, mas respeito e impedimento mútuo à série a que correspondem. Há *leis* que regem a relação expressiva.

É por isso também que quando Leibniz fala de expressão em todo o universo assinala que todas as substâncias *simpatizam* ou estão interconectadas: as substâncias expressam *todas as demais*. Ora, em conformidade à lei impressa em cada substância desde a criação, todas elas concordam entre si e com a sequência de todos os fenômenos. O nome para essa conformidade será então Harmonia:

⁹⁷ Correspondência a Arnauld de 9 de outubro de 1687. In: LOEMKER, L. Leibniz: Philosophical papers and Letters, 1989. p. 339

⁹⁸ Idem, ibidem, p. 340

Isto me parece que não é de fácil compreensão mas digno somente de Deus e da beleza do universo e em certo sentido necessário, que todas as substancias devem estar em mútua *harmonia* e inter-relação, e todas devem se expressar nelas mesmas o mesmo universo e sua causa universal que é a vontade do criador e os decretos e leis que ele estabelece para acomoda-las umas às outras da melhor forma possível⁹⁹.

Ora, esta *correspondência mútua das diferentes substâncias* é necessária pois, do contrário, *haveria tantos sistemas como substâncias*. Mas Leibniz não segue para a via do solipsismo. A harmonia entre substâncias será garantia não só de ordem no universo mas de que este universo seja *um*:

E como a natureza da alma é representar o universo de um modo muito exato (embora com maior ou menor nitidez), a sucessão de representações que a alma produz para si mesma irá naturalmente corresponder à sucessão de mudanças no próprio universo¹⁰⁰.

A partir do conceito expressão se pode concluir que a harmonia preestabelecida será a lei que rege a expressão enquanto uma *relação funcional*; este sentido, nos leva a considerar que o conceito leibniziano de *função* excede o campo matemático de seu surgimento e toma protagonismo nas ciências do século XVIII¹⁰¹.

1.9 Da substância para a mônada: transformação ou continuação conceitual?

A concepção de forma substancial apresentada formalmente com o nome de *mônada* por Leibniz em 1696 nos parece ser o ponto de maturidade de sua filosofia. Assim como ressalta Michel Fichant, também acreditamos que desde a correspondência de 1687 com Arnauld a “tese monadológica fundamental está adquirida, sem que intervenha ainda a denominação *mônada*”¹⁰². Fichant cita como exemplo o conjunto de

⁹⁹ Idem, ibidem, p. 341

¹⁰⁰ LEIBNIZ, G. W. Novo Sistema, 2009, §15 – p. 63

¹⁰¹ Cf. Cassirer, Ernest. The problem of knowledge. 1950, p. 30

¹⁰² Fichant, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza. In: Revista dois pontos, vol.2, número 1, out/2005. p. 34

fórmulas que constituirão o cerne invariável da nova doutrina da substância e que irá se sobrepor ao aspecto exclusivamente lógico da *noção completa*:

A substância requer uma verdadeira unidade [...] Todo ser por agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade, porque ele não haure sua realidade senão da [realidade] daqueles dos quais é composto, de sorte que ele não terá absolutamente nenhuma, se cada ser do qual ele é composto for ainda um ser por agregação [...] Se há agregados de substâncias, é preciso que haja também verdadeiras substâncias das quais todos os agregados seja feitos [...]. Não há em absoluto multiplicidade sem verdadeiras unidades Para resumir, eu tenho por um axioma esta proposição idêntica que não é diversificada senão pela ênfase, a saber, que o que não é verdadeiramente *um* ser, também não é verdadeiramente um *ser*¹⁰³.

A explicação da nomenclatura Mônada está claramente escrita no primeiro parágrafo dos *Princípios da Natureza e da Graça*, obra publicada no mesmo ano da *Monadologia* (1714): “Monas é uma palavra grega que significa unidade ou o que é uno¹⁰⁴”; entretanto, identifica-se numa correspondência ao padre Michel Ângelo Fardella de setembro de 1696 o primeiro uso do termo pelo filósofo alemão de modo a caracterizar o conceito de substância individual: “A realidade me parece consistir em suma na verdadeira noção de *mônada*, isto é, de unidade real; esta unidade é um átomo forma, pois não há átomo material e não há verdadeira unidade na matéria; esta unidade é um ponto substancial, uma essência, enquanto que o matemático não é mais que um modo¹⁰⁵”.

Embora alguns autores mencionem que o termo seja uma apropriação do que van Helmont e Anne Conway descreviam em sua *kabbala denudata*, publicada por Knorr von Rosenroth em 1677-78, e da qual Leibniz teve contato, esta apropriação parece ter sido apenas por compatibilidade de nomenclatura e não de conteúdos. Em relação às diferenças sobre o termo mônada, que o filósofo alemão usará em 1696, ele não sustentou a transmigração ou metempsicose, o poder da natureza plástica em alterar o movimento dos corpos, e nem mesmo a massificação de princípios vitais em todos os

¹⁰³ Correspondence with Arnauld [1687]. In: LOEMKER, L. Leibniz: philosophical papers and letters. 1989, p. 331 e ss.

¹⁰⁴ LEIBNIZ, G. W. Princípios da natureza e da graça fundados na razão. In: Discurso de Metafísica e outros textos, 2004, p. 153

¹⁰⁵ Correspondência a Fardella de 13 de setembro de 1696 In: LOEMKER, Leroy. Philosophical papers and letters, 1989.

corpos do universo¹⁰⁶. Entretanto, pode-se dizer que de forma mais ampla a posição *vitalista* entre estes foi o ponto de convergência para se colocarem como antípodas da mundivisão puramente mecanicista.

Percebe-se que no processo de amadurecimento, o pensamento do filósofo na década de 80 atribui às formas substanciais/mentes a responsabilidade de tornar uma porção ou um agregado em *uma* unidade, isto é, em uma substância individual; mas a partir dos anos 90 é que se eleva esta responsabilidade das substâncias/mentes ao nível de constituição última da realidade, afinal, nada de corpóreo (*res extensa*) poderia ser em si mesmo uno e, portanto, real, mas apenas entidades ontologicamente derivadas. A questão aqui é que a correspondência de Leibniz com Arnauld, em 1687, e com Fardella, em 1690 e 1696, abrange toda a crítica feita anteriormente aos cartesianos e se colocará como momento de transição do conceito de substância individual para o conceito de mônada. Farei aqui um caminho que talvez não seja o mais tradicional, porém, que me parece coerente e decisivo para compreender o pensamento dinâmico do filósofo alemão.

A síntese de Leibniz sobre as substâncias individuais se dirige primeiramente aos fenômenos ou agregados. Se já percebemos anteriormente que os corpos não podem ser eles mesmos tratados como substâncias, uma vez que possuem partes e, portanto, são divisíveis ao infinito, em função disso os corpos passam a ser caracterizados como agregados porque são ontologicamente dependentes dos entes cuja agregação resulta na sua produção – ou em outras palavras, todo agregado recebe sua forma a partir das unidades que o compõe. Mas os entes ou unidades últimos, por sua vez, não podem ser divisíveis já que são constituintes e asseguram a realidade de todos os corpos. Então aqui podemos nos perguntar com Fardella: de que modo isso é requerido para que esse agregado subsista?

Fardella está certo. De que modo a existência de corpos pressupõe substâncias imateriais, ou mesmo almas como constitutivos se uma coisa é ontologicamente distinta da outra? A resposta de Leibniz será instigante para a posteridade. O filósofo alemão explica se utilizando da famosa imagem do lago repleto de peixes – inclusive já colocada para Arnauld:

¹⁰⁶ Cf. LEIBNIZ, G. W. "Consideration on Vital principles and plastic natures, by the author of the System of Harmony Pre-Established (1705) In: LOEMKER, Leroy. Philosophical papers and letters, 1989, p. 586

[...] em um tanque de peixes há muitos peixes e o líquido em cada peixe é, por sua vez, um certo tipo de tanque que contém como se fosse outros peixes ou animais de suas próprias espécies, e assim até o infinito¹⁰⁷.

Embora Leibniz use a imagem do tanque de peixes de uma forma metafórica – basta observar como ele se refere a “um certo tipo de tanque” e, posteriormente, “como se fosse” – para se ilustrar a composição dos corpos frente a questão levantada por Fardella, ela é ideal porque nos leva a considerar a ontologia dos corpos conforme a tese da harmonia: o “corpo do peixe” é um corpo *orgânico*, ou melhor, um agregado, que em si contém *outras substâncias* corpóreas menores, que por sua vez, também são “tanques” para *outras substâncias*¹⁰⁸ menores, e assim sucessivamente. Isto possivelmente nos indica que antes de pensarmos em “panvitalismo”, devemos pensar em um “pansubstancialismo”, pois do exemplo podemos abstrair primeiramente que tanto há substâncias em toda parte como também que *não necessariamente* estas substâncias vivas serão da mesma espécie. Ora, se por um lado essas substâncias – seja um homem, um peixe, um pássaro – podem ser vistas como conjunção de substâncias corpóreas, que inclusive serão chamadas por Leibniz de orgânicas¹⁰⁹, a mesma coisa nos parece acontecer com a dimensão metafísica das substâncias, onde uma conjunção de formas substanciais dará início ao que se pode chamar de Eu.

Em primeiro lugar, devemos tomar o cuidado ao nos aproximarmos dessa abordagem que toca o dualismo: Adams¹¹⁰, por exemplo, faz uma leitura deste tipo ao perceber que Leibniz não considera a alma como tradução ideal para substância, mas apenas um aspecto dela. Nesse sentido, acreditamos que aquilo que poderia aproximar as dimensões, acaba por manter uma dualidade ontológica; e apesar de tal tese ser sustentada pelo próprio filósofo até em Carta a de Volder¹¹¹, tal leitura não nos levaria a compreender a tese da mônada como resultado de sua filosofia madura, e sim uma estagnação do filósofo sob a sombra de Aristóteles e suas formas substanciais ou enteléquias.

¹⁰⁷ *Sämtliche schriften und briefe series VI, volume 4*. Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed) p. 1671

¹⁰⁸ Grifo duas vezes o termo “outras substâncias” para não cairmos na tentação de pensarmos que haveriam réplicas exatas do corpo orgânico “matriz” em seu próprio interior, imagem que o próprio Leibniz indica para evitarmos em carta a Johan Bernoulli de agosto ou setembro de 1698.

¹⁰⁹ Uma abordagem mais profunda sobre o conceito de orgânico será visto no segundo capítulo

¹¹⁰ ADAMS, Leibniz: Determinist, theist, idealist, 1994, p. 275

¹¹¹ Carta a de Volder de 20 de junho de 1703

Mas quando Leibniz diferencia dois modos de se pensar uma substância individual – seja como parte da matéria, divisível e destrutível, ou como dotada de unidade indivisível e imperecível – devemos aqui perceber e considerar que cada *substância* é tomada como uma perspectiva ou um ponto de vista que *unifica* um certo conjunto de *representações*, análogo a um sujeito. Como centro de percepções e representações, a substância individual não se deixa dividir, mas preserva para sempre sua unidade. Neste caso, ainda que, por exemplo, experimentemos cortar a barbatana de um peixe, ele mesmo não se dividirá em dois centros distintos e autônomos de percepção, mas apenas uma das partes permanecerá como unidade *orgânica*, a outra não. A resposta à Fardella, portanto, se orienta nessas duas direções: na primeira podemos tomar os corpos enquanto massa extensa, divisível ao infinito, ou, por uma segunda via, compreender de modo mais “completo” um corpo enquanto um ser vivo dotado de verdadeira unidade. E em ambos os casos não incorreríamos em contradição.

Isto começa a nos mostrar que *há uma transformação* do conceito de substância individual para a mônada no sentido de que nesse período se substitui a prioridade lógica da tese da noção completa pela tese da *complexidade orgânica*, tanto que Leibniz afirmará em 1701 para a rainha Sophie Charlotte que

Desde o começo do mundo, e por todo o tempo por vir, é sempre e será exatamente como aqui e exatamente como agora no fundo das coisas, não apenas com respeito aos diferentes seres, mas ainda com respeito a um Ser comparado consigo mesmo. Quer dizer que cada Ser vivo ou dotado de percepção assim permanecerá sempre, e guardará sempre órgãos proporcionados¹¹².

A presença das formas substanciais indica, portanto, uma ligação que antecede a ligação puramente material e mecânica, dando unidade e identidade *àquilo que se comporta de modo organizado*, isto é, um corpo; mas aqui devemos delimitar um simples “corpo” de um “corpo vivo”.

Em toda a Máquina inteira, quer dizer, em um agregado total de corpos sofrendo alguma ação, a potência antes e depois da ação permanece a mesma. Onde, quando a potência sensível dos agentes paulatinamente definha, isto decorre não de que o ímpeto (*impetus*) desaparece, mas de que ele se distribui nas

¹¹² Carta a Sophie-Charlotte de 8 de maio de 1704

partes insensíveis dos corpos circundantes (que eu computo na máquina inteira). E visto que todo universo é uma máquina inteira absolutamente perfeita, pois nenhum corpo pode ser admitido fora dele, o qual absorveria uma parte do impulso, a consequência é que a mesma potência ou força perdura sempre no mundo¹¹³.

Ora, Leibniz legitima em um primeiro momento que se pense os corpos como máquinas, que em suas diversas figuras e disposições interagem segundo ligações puramente materiais que asseguram entre eles impulsões, trações, transmissões de movimentos por contato. Essas características gerais das máquinas, afinal, dando-se pela adequação entre as configurações internas e a força motriz, possibilitam compreender e definir as várias funcionalidades e as várias finalidades pelas quais foram projetadas. Contudo, se esse é o ponto comum a *todas* as máquinas, às *máquinas da natureza* ou seres vivos é dado algo a mais do que às máquinas artificiais: se em uma máquina artificial é preciso sempre compensar a perda de força e o desgaste acarretados pela fricção das peças procedendo a reparos e aportes suplementares de *força exterior*, nas máquinas da natureza as funções de nutrição, de movimento, de percepção, de prevenção e reparo caracterizam-na como proprietária de um *movimento orgânico perpétuo* que mesmo se esgotando em nível individual, se mantém no nível da espécie através da reprodução. Neste preciso sentido, conforme a leitura de Fichant, o corpo dos seres vivos “é considerado, no agenciamento dos meios físicos a realizar um fim determinado, de um ponto de vista estritamente funcional”¹¹⁴, e assim, numa via de mão dupla, da mesma forma que é possível “ler” a natureza com olhos do mecanicismo, é prudente perceber que toda máquina também supõe alguma substância nas peças das quais ela é feita¹¹⁵. A função ontológica das formas substanciais, unidades reais ou pontos metafísicos será então estabelecida no §11 do Sistema Novo:

[...] por meio da alma, ou forma, há em nós uma verdadeira unidade que corresponde ao que denominamos “Eu”: isso não

¹¹³ LEIBNIZ, G. W. Nieders. Landesbibliothek Hannover, Leibniz-Handschriften, XXXV, 10, 5, f4r. A tradução desse fragmento se encontra em FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza, 2005, p. 30

¹¹⁴ FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza, 2005, p. 33

¹¹⁵ Cf. LEIBNIZ, G. W. Correspondence with Arnauld [July 14, 1686]. In: LOEMKER, L. Leibniz: Philosophical papers and letters, 1989, p. 335

pode ter lugar nas máquinas artificiais ou em uma massa simples de matéria, por mais organizada que seja [...]¹¹⁶.

Para Leibniz, a *composição infinita de órgãos envolvidos uns nos outros* – que podemos considerar literalmente uma complexidade¹¹⁷ – é o que permite ao corpo orgânico ser, para a alma, a mediação de sua expressão de um universo infinito, que ela concentra, ou representa, ou percebe, sob o determinado ponto de vista que lhe é próprio, senão vejamos.

1.10 Sobre a individualidade sistêmica

Há uma distinção muito clara para Leibniz daquilo que é *fenomênico* e daquilo que pode ser considerado como *verdadeira realidade*. Por fenômeno o filósofo entende aquilo que se mostra, que deixa aparecer. Principalmente sob três critérios: vividez, multiplicidade e congruência¹¹⁸; entretanto apesar desse nível fenomênico possuir uma “legislação” e uma metodologia próprias não coincide com o verdadeiro fundamento das coisas. Destes critérios, segundo o filósofo, podem ser obtidos o máximo de probabilidade e certezas morais, mas não a “certeza metafísica, no sentido de que afirmar o contrário implique contradição”¹¹⁹, pois em sentido estrito, não são demonstrativos por si mesmos.

A existência fenomênica dos corpos ou de entidades corpóreas, para Leibniz, se mantém no âmbito das verdades contingentes por dois motivos: primeiro porque a massa seria um puro fenômeno, pois “não se considera que seja mais do que aquilo que é divisível”, e além disso, tem como característica ser explicada pela causalidade eficiente, que mostra a sua congruência com o anterior e com o posterior; ora, isto não impede que suas verdades sejam deslindadas por saberes metodicamente ordenados, mas apenas que, em instância ontológica, não podem ser profundamente considerados em sua essência, e em instância epistemológica, que os métodos suficientes do nível dos fenômenos não ajudam a encontrar suas leis mais íntimas, que estão muito além do

¹¹⁶ LEIBNIZ, G. W. Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias [1695]. In: Leibniz: A monadologia e outros textos. São Paulo: Hedra, 2009, p. 61-62

¹¹⁷ Do latim *complexus*, que significa *trançado, tecido junto, entrelaçado*.

¹¹⁸ LEIBNIZ, G. W. “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”. In: Escritos Filosóficos [Trad. Ezequiel de Olaso]. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982, p. 266

¹¹⁹ Idem, *ibidem*.

plano fenomênico. Este outro plano, somente alcançado pelo estrito rigor metafísico, nos permite perceber a composição própria do real, qual seja, de “substâncias indivisíveis” e seus diferentes estados absolutamente reais e incorruptíveis. Muito embora haja esta distinção, isso não significa a supressão do valor ontológico daquilo que é fenomênico; muito pelo contrário, o filósofo alemão parece valorizar esta dimensão fenomênica ao patamar do “quase” essencial ao pensar que “o melhor indicio de realidade dos fenômenos, que inclusive basta por si mesmo, constitui o êxito na predição de fenômenos futuros a partir de fenômenos pretéritos e presentes¹²⁰”. Neste sentido, é possível ver que não há uma separação radical de dois níveis ontológicos como havia no pensamento cartesiano, mas duas perspectivas ou dois pontos de vista diferentes que, em certo sentido, são *complementares* ao manifestar o que as coisas são em sua unidade real. Mas que “certo sentido” seria esse que possibilitaria a complementaridade?

Em primeiro lugar, para caminhararmos em direção a uma possível *ontologia unificada*¹²¹, é necessário analisar a transformação que Leibniz opera no esquema substância-acidente; sua primeira reforma é para com a noção de substância enquanto verdadeira realidade que ultrapassa o valor ontológico dos acidentes: “não só necessitamos de outras substâncias, como também, muito mais de nossos acidentes¹²²”. O conceito de substância para o filósofo não pode ser mais o núcleo estável e ontologicamente determinante, frente aos acidentes, cuja mudança não afeta o que a coisa é; há uma relação diferente onde ambos os elementos “se requerem mutuamente¹²³” formando uma *totalidade sistêmica* de substância e acidente.

Ora, todas as notas que integram um ser concreto são constitutivas desse ser real; a pretensão de Leibniz aqui é de mostrar as condições que deve cumprir a definição da substância para que abarque o que seu conceito envolve ou, em outras palavras, que leve a compreender e deduzir a partir do conceito todos os predicados do sujeito a que esta noção é atribuída. Neste sentido, a definição da substância só pode ser aplicada a unidades individuais ou indivíduos concretos porque somente estes são portadores de ações e paixões e, se deles a substância fosse separada perderia seu

¹²⁰ Idem, ibidem, p. 267

¹²¹ Ontologia unificada e individualidade sistêmica foram termos que encontrei tendo contato com as leituras *funcionalistas-vitalistas* de Juan Antonio Nicolas da Universidad de Granada e que vieram ao encontro de minha proposta neste trabalho

¹²² Advertências a parte geral dos princípios de Descartes. In: OLASO, 1982, p. 429

¹²³ Idem, ibidem.

caráter de definição única e inconfundível dos sujeitos; e isto é uma superação da clássica noção de substância: se para Aristóteles, por exemplo, o conceito *homem* é entendido como a substância que caracteriza a espécie humana, como poderia haver uma distinção mais profunda entre os indivíduos e as características que a eles pertencem sem a perda da substancialidade e abrangência da noção? Para Leibniz, somente através da substância individual, o nome¹²⁴ César ou Alexandre, é que se pode evidenciar as associações das propriedades físicas e históricas dos sujeitos e, assim, distinguir de modo qualitativo e quantitativo um indivíduo do outro. Portanto, se individualiza a totalidade porque a totalidade é individualizante.

Esta é a relação entre os dois níveis anteriormente distintos, mas que se encontram, a partir de Leibniz, fundidos: “não existe nada mais que o ser completo ou a substância e seu estado presente, que é a expressão dos fenômenos tanto passados como futuros¹²⁵”. E em virtude da conexão das coisas, todo o universo com todas as suas partes seria completamente outro se a menor coisa nele fosse de outra maneira. Eis aí plasmada a reivindicação do valor dos fenômenos, dos acidentes enquanto “partes” que determinam ontologicamente não o que um ser é, mas, baseado na nova ciência de Galileu, *como este ser se comporta*. É com esta incorporação e revalorização do nível fenomênico, sem apegar-se ao reducionismo empirista, que acreditamos estar a transformação da ontologia, ou melhor, elaboração de uma *ontologia unificada* em Leibniz. Mas como essa ontologia unificada poderia levar-nos a teoria das mônadas?

Se conseguimos até agora entender que da noção de indivíduo se compreende uma totalidade em que se supera a distinção clássica entre substância e acidente para se aproximar da tese da noção completa, onde os níveis do fenomênico e do substancial se requerem mutuamente, estamos então perto do conceito mônada.e de seu emblemático texto, a Monadologia.

Ao negar que se possa considerar como característica fundamental da substância corpórea a *extensão*, por motivos já observados, o filósofo alemão coloca outra ideia, qual seja, a de que a substância é *ativa*. Ele a expressará claramente em vários textos: “o que não atua não merece o nome de substância”¹²⁶; “a substância é um

¹²⁴ É extremamente importante perceber que a diferenciação proposta por Leibniz não se situa apenas na nomeação, mas nas qualidades e limites dos próprios sujeitos; a noção completa da substância individual pode então mostrar com clareza não só os acontecimentos passados mas também futuros dos indivíduos, desde que uma racionalidade aplique-se em conhecer as razões que o habitam.

¹²⁵ LEIBNIZ, G. W. “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios”. In: Olaso, 1982 p. 270

¹²⁶ Teodiceia, §383, p. 250

ser capaz de ação”¹²⁷; “a razão ultima do movimento na matéria é a força que foi impressa na criação. Esta força é inerente a todo corpo [...] esta potência de atuar é inerente a toda substância e dela sempre nasce alguma ação”¹²⁸.

A concepção de força¹²⁹ é considerada aqui como base da realidade corpórea, e mais propriamente, responsável por manter a alma ou forma substancial como a unidade fundamental do que se chama identidade¹³⁰, o que torna possível que um corpo organizado seja equivalente a ele mesmo ainda que sua disposição mude em determinados momentos. Tal unidade se realiza, portanto, não somente porque o corpo está composto de agregados (o que seria um cadáver), mas porque o princípio de atividade é responsável também por conectar as partes entre si, o que leva a considerar os organismos como centros de conservação de energia e informação corporificados¹³¹. É dessa forma que Leibniz, posteriormente, em 1696 afirmará o termo *mônada* pela primeira vez a Fardella considerando-a como “ponto substancial, uma essência”, mas também sob os primeiros contornos vitalistas em 1698 quando afirma que

Deve encontrar-se na substância corpórea uma entelúquia primeira, enfim, certa capacidade primeira de atividade, a saber, a força motriz adicionada à extensão (o que é meramente geométrico) e à massa (o que é meramente material), que atua sempre porém sendo modificada diversamente pelo choque de outros corpos e seus conatos e impulsos; E este mesmo princípio substancial se chama alma nos vivente, nos demais seres forma substancial e, enquanto constitui com a matéria uma substancia realmente única, ou seja, uma unidade por si, formam o que eu chamo de *mônada*¹³².

¹²⁷ Princípios da Natureza e da Graça. In: A monadologia e outros textos. São Paulo: Hedra, 2009, §1

¹²⁸ LEIBNIZ, G. W. Examen de la física de Descartes. In: Leibniz, G. W. Escritos filosóficos. 1982, p. 526. “Os movimentos têm de ser derivados de forças, e não estes daqueles. Em outras palavras, era necessária uma *dinâmica*, ou ciência das forças, e não apenas uma *cinemática*, ou ciência dos movimentos”. ROSS, Macdonald. Leibniz, São Paulo: Edições Loyola, 1984, p. 51

¹²⁹ Esta tem incorporada a noção de *appetitus* à atividade própria da substância em passar de uma representação do mundo a outra e a noção de *perceptio* que seria uma tendência em passar de uma percepção a outra sem que nunca alcance a totalidade de representações e percepções. Mas enquanto a *perceptio* seria o aspecto receptivo das substâncias, isto é, “o estado passageiro que envolve e representa uma multidão na unidade ou na substância simples” o *appetitus* seria o aspecto ativo, isto é, uma. tendência natural para ação, tendência a fazer no instante aquilo que a razão da série a determina a fazer

¹³⁰ Cf. LEIBNIZ, G. W. Novos Ensaios, II, xxvii, §6 – p. 213. Conforme o filósofo alemão, a identidade pode ser considerada o “produto final” do princípio interno de distinção proveniente da *mônada* como força.

¹³¹ Cf. FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza, p. 35-38

¹³² LEIBNIZ, G. W. Sobre la naturaleza misma. In: Olaso, Leibniz, G. W. Escritos filosóficos. 1982, p.493

Tudo isto nos leva a uma nova característica fundamental da substância, agora como mônada: ela é unidade, forma simples, condição de possibilidade do ser, “podem ser denominados pontos metafísicos; eles possuem alguma coisa da natureza da vida e um tipo de percepção, e os pontos matemáticos são seus pontos de vista para expressar o universo¹³³”.

Se vimos que a primeira diferença de Leibniz em relação à Descartes se situa sobre o problema da substancialidade da extensão e a segunda diferença se situa na afirmação da mônada como ponto metafísico, força e verdadeira unidade, agora surge uma terceira diferença, a saber, a sua *ligação a corpos*.

Já em 1714, quando o seu sistema já estava “perfeitamente estabelecido”, Leibniz declara aquilo que talvez seja sua última e mais profunda afirmação sobre a mônada:

tudo está ligado devido à plenitude do mundo, e cada corpo atua em maior ou menor medida sobre cada um dos demais, segundo a distância, sendo por sua vez afetado por reação, segue-se que cada Mônada é um Espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, segundo seu ponto de vista, e tão regulado como o próprio universo¹³⁴.

Já na *Monadologia*, o filósofo alemão se refere a este regulamento como “ligação ou acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras”, o que permitiria “que cada substância simples tenha relações que expressem todas as outras, e que seja, por conseguinte, um espelho vivo perpétuo do universo¹³⁵”. Isso significa que há uma interdependência entre todas as substâncias e que nenhuma está isolada na função de espelhar a totalidade. Mas o que significa exatamente ser espelho de outras mônadas e do mundo? Seguindo Leibniz,

Não se pode acreditar que ao dizer espelho concebo que as coisas externas sejam reproduzidas sempre como em uma imagem pictórica nos órgãos e na alma mesma. Basta em verdade para a expressão de um ente em outro, que haja uma lei constante de relações, em virtude da qual os elementos singulares de um podem referir-se aos elementos singulares que lhes correspondem em outro¹³⁶.

¹³³ Sistema Novo, 2009, §11 – p. 62

¹³⁴ Princípios da Natureza e da Graça, 2009, §3 – 44

¹³⁵ *Monadologia*, 2004, §56 – p. 141

¹³⁶ Cf. “Consequências metafísicas do princípio de razão”; 1982, p. 510, p. 509

Aqui, a relação de tudo com tudo prefigura a noção de harmonia pré-estabelecida, ou melhor, a submissão da mônada individual à lei da totalidade; o mundo é a totalidade de relações e interconexões; não é apenas resultado da somatória de perspectivas ou representações, mas resultado de uma configuração sistemática do mundo e de uma realidade completamente sistêmica onde cada mônada pela sua translucidez – e não pela sua hipotética abertura de “portas” e “janelas” – reflete todas as outras.

Assim, através de sua concepção geral da realidade como substância ativa, unitária e sistemática, o filósofo alemão consegue por em movimento uma realidade monádica completamente dinâmica, ativa e sistêmica.

Mas mesmo após tratar de uma ontologia unificada no pensamento de Leibniz, ainda é possível ver em seu pensamento que o seu tratamento da dimensão fenomênica dá margem a entender o mundo a partir de um tipo de *funcionalismo*, assim como seu tratamento exclusivamente substancialista dará margem a entender o mundo pelo viés do *vitalismo*. Vitalismo e funcionalismo não caracterizam dois âmbitos do real, mas como dissemos antes, delimitações metodológicas e epistemológicas que resultaram em configurações distintas: se a causalidade mecânica que se pode perceber nos fenômenos da natureza se trata de uma abstração da complexa progressão espacio-temporal, o vitalismo então será a lei metafísica funcionalista que dará unidade e identidade aos corpos.

1.11 Funcionalismo e vitalismo

Para afirmar que há uma leitura funcionalista do plano fenomênico no pensamento leibniziano, é necessário salientar que ela deriva daquela afirmação de um sistema dinâmico unificado por uma lei comum. Afirmar que cada parte só tem valor no conjunto em que se encontra, é dizer que a individualidade também está em função do todo. Isso é exatamente a resolução do problema possivelmente levantado contra aqueles que argumentam haver uma noção egoísta dentro da teoria das mônadas sem portas ou janelas ou da autossuficiência ontológica derivada do conceito de noção completa.

Assim, pensar o funcionalismo em Leibniz só é possível através da noção de expressão e a ideia de que cada indivíduo expressa o todo a sua maneira: “uma coisa

exprime a outra quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e de outra¹³⁷. Relação “constante e regrada” está muito próximo do funcionalismo porque implica uma ligação e uma integração entre séries, uma legalidade; leis científicas, por exemplo, podem ser consideradas como uma plasmação dessa relação que abrange notas, movimentos, fatos, etc., que convergem para uma mesma razão explicativa – como a razão mecanicista, por exemplo. Muito embora o nível de realidade das substancias não ser acessível em sua inteireza à racionalidade humana – por esta ser perspectiva – esta é uma alternativa leibniziana da individualidade sistêmica frente ao dualismo e ao substancialismo cartesiano: sustentar uma lei que rege as operações – modos de operar, comportar e de “funcionar” – da natureza.

Agora, se acima temos uma abordagem epistemológica dos fenômenos, isso não implica que não se possa identificar o seu problema mais profundo, a saber, a desconsideração de que cada configuração ou modificação é resultado de alguma outra coisa além do fenômeno. A insuficiência desta metodologia para entender o mais íntimo dos fenômenos requer outra metodologia. Uma metodologia que reintroduza aquelas noções de vida, de atividade e de força – causa do movimento dos fenômenos. Atento a isso, Leibniz edifica uma nova metodologia que provém de descobertas do campo da biologia, e que chegarão a fazer o filósofo alemão ratificar que:

[...] não se pode assinalar nenhuma parte tão pequena que não contenha um corpo animado, ou ao menos dotado de uma entelêquia ou forma substancial, que lhe dá uma verdadeira unidade de maneira que toda massa é ou um corpo organizado, ou um monte de corpos organizados¹³⁸.

A entelêquia é o “princípio vital” que, como já vimos, organiza e dá movimento ao corpo; empiricamente Leibniz observa seres vivos não como peças e máquinas independentes ou arbitrariamente dispostas no conjunto, mas uma totalidade que se comporta como um *organismo*; ora, *organização* e *organismo* são aqui termos decisivos porque, por um lado, levarão às afirmativas corpuscularistas e mecanicistas de cunho *cartesiano*; por outro lado, com o termo *organismo* assentado em bases metafísicas, ter-se-á também um mecanicismo – mas de cunho leibniziano – associado à

¹³⁷ Correspondência a Arnauld de 9 de outubro de 1687. In: LOEMKER, Leroy. Philosophical papers and letters, 1989, p. 184

¹³⁸ Correspondência a Arnauld de 9 de outubro de 1687. In: LOEMKER, Leroy. Philosophical papers and letters, 1989, p. 187

expressividade da mônada como princípio vital que garante sua autossuficiência. E isso será chamado *vitalismo*, pois dessa relação poderão ser observadas – com um certo grau de fluidez terminológica – as leis intrínsecas que regem a ordem dos viventes.

Portanto, se por um lado somos tentados a pensar cada mônada como uma razão da individualidade que toca o individualismo, neste ponto somos também chamados a confrontar essa tentação com a tese geral monadológica na qual tudo está ligado a tudo, o que nos parece uma filosofia estruturalmente sistemática e sistêmica. Eis a conjugação da substância com os fenômenos que nos torna possível pensar a individualidade sistêmica.

1.12 Mundos possíveis - a metafísica da deliberação divina

Com a tese da congruência entre as expressões das mônadas é possível verificarmos agora a afirmação leibniziana de que estamos no melhor dos mundos possíveis. Essa afirmação desde quando foi colocada motivou diversos críticos não só a debaterem como também a formar uma imagem de Leibniz como excessivamente otimista devido a sua interpretação de que a dinâmica do mundo e da história progridem sempre para o melhor.

Leibniz ressaltou no de *Quit sit idea* que Deus não somente teria criado como dado início a *autoprodução do universo*¹³⁹; ora, dar início significa intrinsecamente que houve uma “vontade de produzir”; Leibniz sugere muita atenção aqui. Mesmo Deus se orienta por *critérios racionais de escolha e de realização*; para o filósofo, Deus, “enquanto espírito, é a origem das existências; de outro modo, se carecesse de vontade para escolher o melhor, não haveria razão alguma para um possível existir de preferência a outros”¹⁴⁰. Mas o que determinaria Deus a escolher um e não outro?

Para responder é preciso ver que para o filósofo tanto a deliberação humana quanto a divina, apesar de se diferenciarem apenas em graus¹⁴¹, obedecem a um modelo racional que ele chama de *princípio do melhor*; ambos se tratam de agentes morais, mas

¹³⁹ Essa colocação parte da ideia de Leibniz em contraposição às hipóteses de Descartes e Malebranche sobre o funcionamento do universo e da influência entre substâncias sob o nome de harmonia pré-estabelecida.

¹⁴⁰ D. M. § XXXVI p. 76

¹⁴¹ Como por exemplo, a racionalidade divina ser capaz de pré-visualizar toda a história do mundo enquanto seres humanos estão limitados em suas habilidades cognitivas e em seus julgamentos que necessariamente são afetados por percepções confusas.

no caso divino, *selecionar* o que será realizado *entre infinitos possíveis* é necessário porque faz parte da ordem natural e moral do mundo; ora, apenas por serem *possíveis* não decorre que se sigam *existências*, pois

isso somente se seguiria se todos os possíveis fossem compostíveis. Mas, por serem incompatíveis com outros possíveis, certos possíveis não chegam a existir, e eles não são incompatíveis uns com os outros somente em seu momento comum, mas também de maneira universal, pois os estados futuros estão contidos nos estados presentes¹⁴².

Mundos possíveis para Leibniz são conjuntos máximos de substâncias e fenômenos *compossíveis*. É a incompatibilidade *lógica* de uns com os outros que gera uma relação de mútuo impedimento entre estes; e apesar da pretensão à existência de todos os possíveis presentes na mente de Deus, apenas um é atualizado, por ser exatamente o *melhor*.

Agora, outro passo é necessário. Como substâncias imateriais podem se impedir mutuamente? Considerando o que foi dito anteriormente sobre a dimensão corpórea obedecer suas próprias leis, assim como a alma o faz, porém *correspondendo-se* como uma unidade, isso nos leva a pensar que os mundos possíveis impedem-se mutuamente na medida em que seus estados internos (fenômenos que se darão posteriormente à realização) expressam fatores determinantes da perfeição, a saber, os limites de *ordem* e variedade.

O primeiro limite, de *ordem*, implica a ligação coerente do conjunto a ser selecionado e a continuidade que ele irá dar à série. Se trata de uma ligação ou um encadeamento lógico e natural entre coisas que justifica o modo sequencial que vemos no mundo. Da ordem então *derivam*, por exemplo, as “leis do movimento que se encontram efetivamente na natureza”¹⁴³, e por isso, se pode afirmar que

Nada se faz de repente. E uma das minhas grandes máximas, e das mais comprovadas, é que a natureza nunca faz saltos: o que eu denominei de *Lei da continuidade* [...]. Ela significa que se passa sempre do pequeno ao grande, e vice-versa, através do médio, tanto nos graus como nas partes, e que jamais um movimento nasce imediatamente do repouso nem se reduz, a não ser por um movimento menor, assim como não se chega

¹⁴² Idem, *Ibidem*, p. 467-469

¹⁴³ Cf. LEIBNIZ, G. W. *Ensaio de Teodiceia*, §173

jamais a percorrer nenhuma linha ou comprimento antes de ter percorrido uma linha menor [...] ¹⁴⁴”.

O segundo critério é o da *variedade*. Leibniz dá um exemplo da importância deste critério na Teodiceia:

“Multiplicar unicamente a mesma coisa, por mais nobre que ela seja, seria supérfluo, seria uma pobreza: ter mil Virgílios bem encadernados na biblioteca, cantar sempre as árias da Ópera de Cadmus e de Hermione, quebrar todas as porcelanas para não ter senão xícaras de ouro, ter botões somente de diamante, comer apenas perdiz, beber somente vinho da Hungria ou de Shiras. Isso poderia ser chamado de razão? ¹⁴⁵

Com o critério de variedade temos a avaliação da riqueza interna do conjunto. A variedade no mundo não se liga apenas ao número de substâncias, mas inclui a infinita multiplicidade das formas que podem se dar *após* a deliberação.

Ora, nesse sentido, o melhor conjunto, desde que possível e equilibrado, sempre se realiza. Conforme Tessa Lacerda, quando se compreende que a variedade material do mundo *deriva* (e não apenas *concorre*) da melhor ordem geral pensada por Deus, baseada numa causalidade final, o resultado é “um mundo *harmônico* ou uma variedade unida por uma ordem que serve não apenas para relacionar vários seres de um determinado nível ontológico, mas também para unir os diferentes níveis entre si”; disso decorre que a perfeição deste mundo é demonstrada segundo uma “economia” da natureza onde os efeitos (matéria, movimentos e suas leis) derivam de leis mais simples, universais ¹⁴⁶. A partir desta contingência, podemos concluir que o mundo que vivemos e experimentamos, segundo o filósofo alemão, faz parte então de um *conjunto máximo possível* que se realizou entre vários outros possíveis.

Mas diferentemente do sentido metafísico, caso se queira entrar em discussões de âmbito social, da harmonia que vimos acima não decorre que em sentido *humano* possa haver uma transposição exata de que a *variação social* esteja sacrificada pela *melhor ordem social*; o melhor dos mundos possíveis, no pensamento leibniziano, não contém forçosamente a melhor das sociedades possíveis ¹⁴⁷. Segundo Leibniz, o conjunto do universo pode ser tomado como ideal, mas todo subconjunto tomado

¹⁴⁴ N. E. Prefácio – p. 29

¹⁴⁵ LEIBNIZ, G. W. Ensaios de Teodiceia, II, §214. p. 181

¹⁴⁶ Cf. LACERDA, T. M. Política da Metafísica: Teoria e Prática em Leibniz, 2001, p. 96-103.

¹⁴⁷ NAERTS, E. La pensée Politique de Leibniz: Paris, 1965, p. 49

isoladamente, assim como a sociedade dos homens, pode ser chamada de “sub-ideal”¹⁴⁸. Se a vontade de Deus, longe de qualquer indeterminação, age sempre para o melhor porque sua sabedoria sem limites está vinculada mais às regras do que às exceções, nesse caso, seu cálculo traz como resultado o *conjunto* que realiza o melhor efeito: considera-se a ordem, a variedade, e até mesmo uma “certa dose de mal”¹⁴⁹ proveniente da limitação metafísica dos seres que corrobora sempre para a maior bondade do todo¹⁵⁰. Mas se Deus pode ver perfeitamente que a base de sua escolha se alinha entre o critério de ordem e o critério de variedade, para os seres humanos isto é muito mais difícil.

1.13 Harmonia pré-estabelecida e sociedade

Percebendo até aqui a complexidade da deliberação divina, surge a questão: como desviar esta alta potencialidade que no plano da imanência se vincula à diversidade de percepções e expressões? Ou melhor, como se desviar da arbitrariedade para encontrar o equilíbrio e a universalidade para a formação de um ótimo social?

A resposta parece nos dirigir mais uma vez para a interdependência monádica. A doutrina da harmonia preestabelecida, como salientamos, está condicionada tanto pelo conceito leibniziano de noção completa, quanto pelo conceito de mônada – que por sua vez implica a ligação a corpos orgânicos. Nos dois casos estão presentes as teses que afirmam: 1) que cada estado de uma substância individual é causado somente pela sua natureza interna; 2) que os estados das substâncias correspondem perfeitamente uns com os outros e 3) que uma substância não age como causa real no estado de outra substância. Estas se coadunam na afirmação que Leibniz fará em 1695 no Sistema Novo da Natureza:

É necessário afirmar que Deus primeiro criou a Alma, ou qualquer outra unidade real de tal modo que tudo nela se origina de sua própria natureza, com uma perfeita espontaneidade

¹⁴⁸ Cf. LEIBNIZ, G. W. Teodicéia, II, §213 – p. 174. Ver também: Codex Iuris Gentium [1693]. In: RILEY, Patrick. Leibniz: Political writings. p. 174. “Não é necessário que haja acordo entre essas pessoas a todo momento. O que é legal na Índia pode não o ser na Europa, e inclusive no mesmo lugar é passível de alterações entre um século e outro”.

¹⁴⁹ LEIBNIZ, G. W. Ensaio de Teodiceia. I, §10 – p. 69

¹⁵⁰ Cf. LEIBNIZ, G. W. apud LACERDA, T. M. A Política da Metafísica: teoria e prática em Leibniz, p. 90-93

quanto a si mesma e ainda com uma perfeita *conformidade* a coisas fora dela [...] ¹⁵¹.

Sublinhemos aqui: *conformidade* não significa *influência* entre substâncias/mônadas, e Yvon Belaval, chama a atenção para isso. Etimologicamente, por *influência* se entende “um fluído – celeste, psíquico, parapsíquico – que se insinua em uma pessoa ou um grupo, inclinando ou criando uma necessidade em direção a um ato ou um destino”¹⁵². Tratar-se-ia, em suma, de “*un sentiment, une tendance, une éducation [...] habitude plus ou moins stable, une action continuée, une mémoire plus ou moins manifeste*”¹⁵³; por ser *fluída*, esta esfera também seria indemonstrável sob os princípios mecanicistas, pois como afirma Leibniz no §17 da Monadologia:

[...] vemo-nos obrigados a confessar que a *percepção e o que depende dela é inexplicável por razões mecânicas*, isto é, por figuras e movimentos. E, supondo que haja uma Máquina cuja estrutura faça pensar, sentir, ter percepção [...] ao visitá-la por dentro só encontraremos peças que se põem reciprocamente em movimento e nunca algo que explique uma percepção. Portanto, tem de se busca-la na substância simples e não no composto ou na máquina [...] nisso que podem consistir todas as ações internas das substâncias simples ¹⁵⁴.

O que deve ser compreendido é que as substâncias individuais são dotadas de uma lógica interna *relacionável*; isto é, através de uma *influência ideal*, as substâncias/mônadas são concebidas como princípio de atividade que se expressa segundo suas próprias *perfeições* constituindo um princípio unificado de ação no sujeito monádico e, dessa forma, manifesta ou *reflete* a ideia que tem do todo a partir dos limites do corpo ao qual está ligada ¹⁵⁵. Porém, devemos atentar que “naturalmente, nada penetra no nosso espírito vindo do exterior, e é mau hábito pensarmos como se a nossa alma recebesse algumas espécies mensageiras e tivesse portas e janelas”¹⁵⁶.

¹⁵¹ LEIBNIZ, G. W. Sistema Novo da Natureza. 2009, §14

¹⁵² Cf. BELAVAL, Y. De L'âge classique aux lumières: lectures leibniziennes. 1995, p. 225

¹⁵³ Idem, ibidem.

¹⁵⁴ LEIBNIZ, G. W. Monadologia. In: Discurso e Metafísica e outros textos, 2004, §17 – p.134-135. Grifos meus.

¹⁵⁵ Pois se fossem tratadas como substâncias infinitamente claras e distintas, independentes dos corpos, seriam equivalentes a Deus.

¹⁵⁶ Cf. LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica, In: Discurso de Metafísica e outros textos, 2004, §24 – p. 56.

Leibniz poderia então tomar três modelos de sua época para entender a “relação” entre mônadas: a) através de uma ação recíproca entre substâncias; b) através de intervenção externa e/ou divina; c) através de uma harmonia prevista anteriormente e que de uma vez por todas as determinassem. A primeira via, a qual parece tipicamente *mecanicista*, parece ao filósofo alemão muito vulgar e restrita à contingência. Levaria a mais aporias do que conclusões. Pois deixa em aberto as questões sobre a substância como unidade, identidade, indivisibilidade. b) a segunda via, que seria uma intervenção *de fora* estabelecendo relações entre as mônadas como um relojoeiro que em determinados momentos precisa novamente dar corda e acertar os ponteiros do relógio, remete a tese *ocasionalista* defendida por Malebranche. O problema desta tese, segundo Leibniz, é estranhamente concluir que o artífice/relojoeiro não seria perfeito o suficiente para construir suas máquinas com perfeição suficiente para funcionar e se restabelecer por si sós. Por isso, ajustes!

A tese emblemática – mas não menos problemática – do filósofo seria a de uma harmonia. Uma harmonia que mostrasse que cada substância não só extrairia de si própria toda perfeição, mas toda possibilidade de relação com outras substâncias. Uma harmonia que não precisasse de re-ajustes, mas se mantivesse funcionando assim como pensado/planejado pelo seu artífice perfeito. Uma harmonia *pré-estabelecida* na qual as mônadas se auto-conformam e nada de fora pode diminuir a autonomia e dinamismo intrínseco a elas. Mas seria possível uma interpretação social deste conceito? A resposta nos parece ser positiva.

Com a ideia de que as mônadas possuem uma lógica interna que expressa o todo, pode-se dizer que para construir progressivamente uma esfera de sentido superior e melhor ordenada é preciso que as mônadas, nesse caso as racionais, enquanto substâncias atuantes no tempo e no espaço através dos corpos conheçam clara e distintamente a verdade metafísica por trás dos fenômenos. E esta é uma tarefa complexa, pois enquanto as mônadas ou pontos *metafísicos* não possuem formas ou partes, o corpo a elas ligado é visto sob um ângulo diametralmente oposto; a existência do corpo como ponto *físico* no tempo e no espaço implica que todos os outros corpos também estejam situados em uma malha espacio-temporal que se distende a partir do ponto preenchido por esse corpo na linha do tempo e nas coordenadas do espaço acarretando, necessariamente, que qualquer expressão do estado interno deste ponto se encontre em uma posição distinta, mas ao mesmo tempo conectada a todos os outros; isto quer dizer que, por um lado, cada mônada racional *percebe* o universo inteiro, já

que distâncias e proximidades são indiferentes em um plano metafísico, mas, enquanto ligada a um corpo, *expressa* particularmente aquilo que os limites do corpo lhe apresenta e as modificações que ocorrem em suas imediações¹⁵⁷.

Ora, o fato de estarem ligadas a corpos quer dizer que expressam primeiramente as suas próprias necessidades, o que segundo Leibniz indica que a satisfação será o bem primeiro buscado pelos indivíduos¹⁵⁸; a questão que se coloca, portanto, é: como é possível uma harmonia social?

Num primeiro plano, podemos dizer que a tese metafísica da harmonia pré-estabelecida se traduz para a esfera social como uma vinculação supra-individual denominada *esfera moral* capaz de *criar tendências* ou *inclinar* comportamentos e deliberações dos indivíduos. Essas tendências ou inclinações morais, ao nosso ver, nos indicam – com muita cautela – que Leibniz já possui, ainda que esquematicamente, uma interpretação *orgânica* de sociedade, no sentido de que a continuidade da estrutura social, assim como acontece com uma estrutura orgânica, se mantém por atividades cuja *função* é de suprir necessidades, estabilizar o todo e possibilitar novas complexidades estruturais – isto porque a moral leibniziana não pode ser representada como um freio, mas sim como uma incitação¹⁵⁹. O que queremos dizer aqui é que na tese da harmonia pré-estabelecida a expressão não é apenas condição de existência, mas condição de *coexistência*, isto é, de vida em sociedade.

Ora, sabemos que compreender o ser humano é se deparar com uma rede intrincada de complexidades. É a única espécie que não apenas vive, mas sabe que está vivendo e busca compreender o porquê, busca significar cada momento de sua vida transformando-os em atividades que o ajudam a encontrar seu sentido interior e a lei de sua conduta, as verdades sobre sua existência, etc. Estando constantemente *interpretando* as coisas ao seu redor¹⁶⁰ – função essencial de seu pensamento que não só

¹⁵⁷ Cf. MARQUES, E. Sobre a necessidade da ligação das mônadas a corpos em Leibniz. Revista Síntese, v.32, n.103, 2005, p. 177-179

¹⁵⁸ Ver N. E. II, xx, §6 – p. 148: "A inquietação (*uneasiness* em inglês) que um homem ressentido em si mesmo pela ausência de uma coisa que lhe daria prazer se estivesse presente denomina-se desejo. A inquietação é o principal, para não dizer o único estímulo que excita a iniciativa e a atividade dos homens; com efeito, qualquer que seja o bem que se proponha ao homem, se a ausência de tal bem não acarretar nenhum desprazer nem nenhuma dor, e se aquele que dele estiver privado estiver contente e à vontade não o possuindo, não lhe ocorre desejar-lo".

¹⁵⁹ Uma incitação à ação, à expressão, à comunicação. Ela proporciona ao ser humano não apenas algumas pautas de ação, mas razões para atuar.

¹⁶⁰ É possível afirmar aqui que todas as tentativas de explicar a realidade, muitas vezes já parte de uma visão equivocada do próprio sentido de realidade, daí a imensa complexidade do mundo atual onde os

classifica, mas também dá sentido a cada coisa – devemos ter em mente que essa dinâmica não é “pura”, neutra, mas parte de outras pré-existentes e que fará sentido dentro de uma esfera de sentido anteposta à sua existência.

Neste sentido, tendo em conta que a “realidade” se apresenta em certa medida ordenada para cada indivíduo, e que cada existência se trata de uma experiência através de uma determinada perspectiva, consideramos que a multiplicidade de expressões singulares – provenientes da multiplicidade de percepções – por estar atrelada à mais fundamental de todas as crenças, a *crença na razão*, torna possível a convergência de sentidos, comportamentos e expectativas em torno de uma dada representação que possivelmente se tornará instituída. Esta representação, portanto, tem uma *função sintética* na medida em que envolve ou vincula indivíduos em torno de algo *público*, e este, por sua vez, após instituído, se utilizará de determinados meios lingüísticos para se fazer presente, inclinando os indivíduos sem determina-los

Ao falar de público, instituição ou sociedade, poderíamos aqui nos ater às respostas que o filósofo deu em relação aos problemas concretamente políticos e jurídicos, como aqueles expostos, por exemplo, nos textos *De iure suprematus*, *Meditations about the notion of justice*, etc. Entretanto, acreditamos que o *sistema metafísico* do filósofo é muito mais relevante porque nos permite também entender as projeções de mundo e as práticas do momento presente.

Ora, o que nos parece é que Leibniz não somente nos apresentou uma dinâmica *solidariedade de princípios metafísicos* – que chamamos outrora de sistêmica – como também foi o grande precursor do ciberespaço e da cibernética. É a perspectiva do cosmo monádico que se antecipa a realidade da comunicação no mundo presente e torna possível pensar outras possibilidades de comunicação assim como outras possibilidades de atuação mediante a comunicação. Em outras palavras, as diversas realidades políticas, jurídicas, religiosas, institucionais entre outras que se apresentam a nós refletem uma ordem metafísica subjacente, na qual existe uma multiplicidade de perspectivas sobre uma mesma verdade e que se relacionam entre si. O que nos faltaria, então, seria perceber essa multiplicidade de uma forma sintética, ou seja, colocarmos nossos sentidos de mundo e nós mesmos sob outros ângulos, outras perspectivas, mais precisamente, aquelas ocupadas por outros.

discursos se misturam e, com isso, a própria realidade torna-se fragmentada e de complexa compreensão.

1.14 Da metafísica para as relações sociais

Levando-se em conta que em Leibniz a faculdade perceptiva do “sujeito monádico” provém da onisciência divina, assim como consta no Discurso de Metafísica, onde é bem manifesto que “as substâncias criadas dependem de Deus”, e nesse sentido, cada expressão das substâncias se trata exatamente da perspectiva que Deus tem do todo “virando, por assim dizer, de todos os lados e maneiras o sistema geral dos fenômenos”¹⁶¹; essa consideração é de capital importância na metafísica de Leibniz, que a manterá na Monadologia: como metáfora da *cidade vista por ângulos diferentes*:

E assim como uma cidade observada de diferentes lados, parece outra e se multiplica em perspectivas, assim também ocorre que, pela quantidade infinita de substâncias simples, parece haver tantos outros universos diferentes os quais não são, todavia, senão perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada mônada (T. §147)¹⁶².

Segundo o filósofo, toda essa pluralidade de perspectivas e expressões ressaltaria não apenas a descentralização¹⁶³ dos pontos de vista mas o *equilíbrio* e *correspondência*¹⁶⁴ entre tais. Ao mesmo tempo em que há a possibilidade de consenso entre expressões também há exercícios de impedimento mútuo entre estas. E nesse caso o método mais “justo” que Leibniz elabora para se encontrar “acordos” apropriados nas relações sociais seria o princípio *place d'autrui* (P. A.). Escreve Leibniz sobre o princípio P. A.:

“O lugar do outro é o verdadeiro ponto de vista tanto em política quanto em moral. O preceito de Jesus Cristo de colocar-se no lugar do outro não é somente bom pelo fim que o senhor aponta, moral, em agirmos com respeito para com nosso vizinho, mas também para política, em ordem de conhecer que desígnios nosso vizinho pode ter contra nós. O melhor acesso a estes desígnios é obtido colocando-se neste lugar [...] Esta

¹⁶¹ D. M. §14. In: LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica e outros textos, 2004, p. 24.

¹⁶² Monadologia §57. In: LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica e outros textos, 2004, p. 141.

¹⁶³ Princípios da Natureza e da Graça §13: “somente Deus tem conhecimento nítido de tudo, porque ele é sua fonte. Tem sido afirmado, com justiça, que é como se Deus estivesse centrado em toda a parte; mas a circunferência deste centro não estaria em lugar algum”. In: LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica e outros textos, 2004, p. 160-161.

¹⁶⁴ D. M. §14: “Ora, se bem que todos expressem os mesmos fenômenos, nem por isso suas expressões se identificam; é suficiente que sejam proporcionais”. In: LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica e outros textos, 2004, p. 30

ficção estimula nossos pensamentos e nos serve para outras coisas grandiosas”¹⁶⁵.

Usado como princípio heurístico, tanto para os domínios da teoria quanto da prática, Leibniz afirma-o como eficiente ferramenta capaz de “ajustar” o processo de decisão em relação ao princípio do melhor. Embora não se mantenha como claro signo de encontro da verdade, seria responsável por inclinar a consciência a perceber a magnitude e as consequências do julgamento ou ação expressadas. Em outras palavras, o filósofo alemão não está tentando alertar para a variedade de volições que tanto o si quanto a alteridade podem ter e terão, mas para as tendências ou expectativas¹⁶⁶ que em ambos se desenvolve sob determinados contextos e que acaba convergindo, por fim, para uma relativa estabilidade¹⁶⁷.

Nos *Novos Ensaios*, Leibniz, através do personagem Teófilo, coloca este princípio como uma regra moral necessária de demonstração e declaração¹⁶⁸. Primeiramente, é condição para determinada ação uma vontade anterior para ser expressa; no entanto seria contra a razão colocar que essa vontade de querer tivesse como antecessora outra faculdade de querer que a determinasse em tal ou tal sentido. Quer dizer, “não queremos querer, mas queremos *fazer*, e se quiséssemos querer, queríamos querer e isso iria até o infinito”¹⁶⁹. A afirmação de Leibniz é de que sobre a vontade não há uma forma direta de controle, embora os homens teimosamente digam que “após ter conhecido e considerado tudo, têm ainda a liberdade de querer, não somente o que mais agrada, mas também todo o contrário, somente para mostrar sua liberdade¹⁷⁰”. A vontade humana, em si, sintetiza um conjunto de percepções, fortes e fracas, sensíveis e insensíveis, que *inclinam* a ação para um lado ou para outro sem que se saiba explicá-la na maioria das vezes com total clareza. Todavia, essas percepções

¹⁶⁵ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Ed. G. Grua, 2 vols. Paris, 1948, p. 699.

¹⁶⁶ ZAUDERER, N. N. The place of the other in Leibniz's rationalism. In: DASCAL, M. Leibniz: What kind of rationalist? 2008, p. 315 e ss.

¹⁶⁷ O princípio do melhor não é meramente um princípio moral ou estático, mas precisamente um princípio econômico, que contém em seu campo outros princípios econômicos, tais como o de menor ação (ou mínimo de esforço, Maupertuis) ou o princípio da curva braquistocrona (ou do mínimo também de Bernoulli). Estes são princípios econômicos que supõem precisamente uma finalidade, uma inteligência nas coisas que o mecanicismo cartesiano não queria reconhecer [...] De todas as combinações possíveis, se realizam infalivelmente aquelas que reúnem uma maior soma de essência. Cf. BUENO, Gustavo. *Ensayos sobre las categorías de la economía política*. p. 159 e ss.

¹⁶⁸ LEIBNIZ, G. W. N. E, I.ii.4 – p. 63.

¹⁶⁹ LEIBNIZ, G. W. N. E. II. xxi. 23 – p. 164

¹⁷⁰ LEIBNIZ, G. W. N. E. II. xxi. 25 – p. 164

somente impulsionam de fato à ação *moral* quando vinculadas a uma análise profunda do *bem final* que esta ação encerra¹⁷¹ conjuntamente com o sentimento¹⁷² de prazer claro que a acompanha. Para isto, portanto, Leibniz ressalta que não há controle imediato e direto, mas sim uma preparação de antemão dessa tendência, ou melhor, uma pré-determinação inteligível da vontade que permitiria “que julgemos ou queiramos com o tempo o que gostaríamos de poder querer e julgar hoje¹⁷³”.

Levando em consideração o que foi dito sobre a situação espacio-temporal da individualidade monádica e sobre o relacionamento destas entre si que compõe um sistema harmonicamente pré-estabelecido, o filósofo alemão dá então a peça chave que torna possível pensar as relações “inter-humanas” ou “intersubjetivas” dissociadas de qualquer perspectiva egocêntrica, que poderia talvez resultar da interpretação apressada de sua tese das mônadas fechadas, sem portas ou janelas; o princípio *Place d'autrui* aparece como possibilidade de transcendência do indivíduo e de progressivo desenvolvimento social a partir da transposição e síntese de perspectivas, ainda que diametralmente opostas, para que, enriquecido desse múltiplo encontro do si com a alteridade, se expresse de maneira *autorregulada* e, ao mesmo tempo ética, legitimada pelas expectativas tanto racionais quanto emocionais dos demais participantes.

Na prática, o filósofo alemão não está dizendo que se deve renunciar à própria perspectiva em favor de outra, mas sim, que o processo de clarificação das ideias para as tomadas de decisão deve ser antes *dialógico*¹⁷⁴, o qual permite que o participante não

¹⁷¹ Ou como Leibniz nos mostra, “Raciocinamos muitas vezes em palavras, sem querer ter o objeto no espírito [...] quando não o temos bem presentes, os nossos pensamentos e raciocínios contrários ao sentimento são uma espécie de psitacismo que nada fornece no momento ao espírito; e se não tomarmos medidas para remediar, o vento leva tudo [...]”. LEIBNIZ, G. W. N. E. II. xxi, 35 – p. 168.

¹⁷² “[...] requer-se algo de *vivo* para nos impulsionar [...] se preferirmos o pior, é porque *sentimos* o bem que ele encerra, *sem sentirmos* nem o mal que encerra, nem o bem que se encontra na parte contrária [...] os mais belos preceitos da moral, com as melhores normas da prudência só influem decididamente em uma alma que lhes é *sensível* [...]”. LEIBNIZ, G. W. N. E. II. xxi, 35 – p. 168

¹⁷³ LEIBNIZ, G. W. N. E. II. xxi. 23 – p. 164

¹⁷⁴ Segundo Naaman Zauderer [In: Leibniz: what kind of rationalist? 2008, p.321-333], Descartes se mostra bem diferente do aspecto dialógico/intersubjetivo de Leibniz: epistemologicamente, para o filósofo francês a busca da verdade se constitui como uma interior e privada experiência da alma consigo mesma. Evitando qualquer incômodo público ou externo ao “natural” funcionamento do intelecto, Descartes coloca seu método analítico – como movimento da dúvida universal para o cogito e deste para a certificação da existência do mundo, ou não – como um parêntese metódico a determinado objeto que, por sua vez, é reconstruído pela própria mente do sujeito que busca conhecê-lo sob verdades matemáticas. Disso decorre que, para o francês, o método em si seria claro e evidente, mas deveria cuidadosamente “exorcizar” o conhecimento da influência do “gênio maligno”, artifício psicológico que ressaltaria o que o sujeito tem dado por certo segundo a convivência e a opiniões enraizadas pela tradição, mas que se tornam empecilhos na construção subjetiva da realidade e, principalmente, no funcionamento objetivo do universo mecânico. (Cf. DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, meditação primeira. parágrafo XII, p. 38)

somente perceba, valide e ocupe cognitivamente diferentes pontos de vista, mas também, e principalmente, consiga a partir do outro visualizar sua própria posição.

Com efeito, se a vontade pode ser inclinada a bens maiores conforme a profundidade do estudo¹⁷⁵ e a síntese com os “lugares dos outros”, ela não poderia se conter apenas na redução e análise do mundo à maneira cartesiana porque se fecharia no eu puro desconsiderando qualquer relação de sociabilidade e cultura; ao contrário, como o filósofo alemão exemplifica no livro I dos Novos Ensaios,

a natureza dá ao homem, e mesmo à maioria dos animais, uma afeição e doçura em relação aos membros da sua espécie [...] Depois deste instinto geral de sociedade, que se pode denominar *filantropia* no homem, existem outros instintos particulares, como a afeição entre o macho e a fêmea, o amor que o pai e a mãe têm para com as crianças, que os gregos denominam *storgén*, e outras inclinações semelhantes, que constituem este direito natural, ou melhor, esta imagem de direito, a qual segundo os jurisconsultos romanos a natureza ensinou aos animais¹⁷⁶.

Fazendo um pequeno parênteses, importa perceber que para Leibniz há diferença entre *filantropia*, instinto geral de sociedade, e demais instintos derivados dessa primeira. Seu conceito de filantropia se apoia no conceito de amizade aristotélico, que a vê como um misto de prazer e utilidade que perpassa todos os objetivos naturais humanos individuais e comunitários¹⁷⁷. Quer dizer, como *princípio de ordem prática verdadeiramente inato*, se trata de uma inclinação humana em buscar o bem, ou mais precisamente, a alegria, de modo mais imediato, no presente¹⁷⁸. Todavia, quando essa inclinação se expressa através do entendimento, isto é, investigando suas razões e suas consequências para o futuro, se torna um *preceito* ou verdade de ordem prática, que dá a conhecer e orienta os demais a *se* guiarem por axiomas mais elevados e universais, como, por exemplo, o “não façais aos outros senão aquilo que gostaríeis fosse feito a

¹⁷⁵ [...] Com efeito, o hábito que tem de representar no espírito muitas concepções ou ideias expressas e atuais o torna mais apto a conceber o que se lhe propõe, e é certo que ele será mais instruído e mais capaz do que um outro, que não viu, não leu nem ouviu nada, sob a condição de que nessas histórias e representações não considere verdadeiro o que não o é, e que as suas impressões não o impeçam de discernir o real do imaginário, ou o existente do puramente possível”. LEIBNIZ, G. W. N. E. IV. I. i. 2 – p. 353

¹⁷⁶ LEIBNIZ, G. W. N. E. I. ii. 4 – p. 65

¹⁷⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VIII, 1, 1155a

¹⁷⁸ Cf. LEIBNIZ, G. W. N. E. I. ii. 3 – p. 62

vós mesmos”¹⁷⁹. Quanto aos instintos derivados do instinto geral de sociedade, pode ser encontrada sua melhor definição na Teodicéia, quando o filósofo afirma que são todos aqueles instintos posteriores que têm a intenção dirigida ao bem comum, ou seja, que se preocupam com a manutenção do funcionamento ordenado e conveniente ao interesse geral, pois, “realizando seu dever e obedecendo a razão, se cumprem as ordens da Razão Suprema; se dirigimos toda nossa intenção ao bem comum, que se identifica com a glória de Deus, encontramos que não há maior interesse particular que o de contribuir ao interesse geral, e se satisfaz a si mesmo procurando ajudar a verdadeira conveniência dos demais”¹⁸⁰.

A importância do princípio *Place d'autrui* então é a de que ele possibilita através da transposição de perspectivas, que o sujeito se situe *cognitivamente* nas coordenadas espaço-temporais do outro para que possa não somente transcender sua própria perspectiva auto-interessada – lembrando que todos buscam primeiramente o bem imediato – mas também compreender progressivamente as razões, os sentimentos, a situação multifacetada que impelem esse outro a ter movimentos, decisões, objetivos, diferentes dos seus e, por fim, utilizar estes resultados como forma de obter mais clareza de suas próprias percepções, ideias e movimentos. Se “o verdadeiro sentido da regra é que o lugar dos outros constitui o verdadeiro ponto de vista para julgar equitativamente”¹⁸¹, então, a aplicação desta ferramenta heurística nas várias áreas como na política, na ética, na jurisprudência, etc., deve sempre se guiar pelo processo *dialogico*, que amplia o envolvimento intersubjetivo e maximiza o montante total de perfeição que se é possível alcançar. Não é a toa, portanto, que o filósofo alemão tenha se dedicado mais às correspondências do que aos tratados...

1.15 A possibilidade de um organismo social em Leibniz

Voltando-nos à mônada, deve-se ter em mente que ela não somente reflete o cosmos, mas, sobretudo, o expressa; isto significa, como vimos, que ela *se produz* ativamente enquanto interpreta a realidade. Mas as mônadas estão atreladas aos corpos, e fundamentalmente aos corpos vivos, também chamados de *orgânicos* – pela sua

¹⁷⁹ LEIBNIZ, G. W. N. E., I. ii. 4 – p. 63

¹⁸⁰ LEIBNIZ, G. W. Ensaio de Teodiceia. Prefácio. p. 32 ; Ver também: N. E, I. ii. 4 – p. 65

¹⁸¹ LEIBNIZ, G. W. N. E. I. ii. 4. – p. 64

particular riqueza análoga a um “tanque de peixes”. Então, ao observarmos um agrupamento de indivíduos – que partilham, em certa medida, dos mesmos sentidos, comportamentos e expectativas – seria a nós permitido interpretá-lo também como uma unidade orgânica?

A princípio, podemos tomar aqui uma breve orientação de Radcliff-Brown a respeito de qualquer analogia que se pretenda entre um organismo individual e um possível “organismo social”: para o antropólogo, a analogia entre organismo individual e organismo social implica que as necessidades vitais que o primeiro tem em relação as suas condições de existência, como ser uno, vivo e integrado requeira uma estrutura firme e continua o suficiente para manter-se estável enquanto vive e, ao mesmo tempo, que essas mesmas estruturas, apesar de constitutivas, possam se refazer, se rearticular, dando possibilidades de complexificação fisiológica para o organismo. Considerando, por exemplo, os processos vitais de respiração, digestão, etc., como contribuições particulares que objetivam a manutenção da estrutura maior, isto é, o organismo, teríamos também que cada processo vital se realiza através de atividades/funções que *correspondem às necessidades* do organismo.

Ora, para Radcliffe-Brown só nos seria permitido pensar uma analogia se se constatar a presença de uma *funcionalidade* capaz de coordenar as partes para a manutenção do todo; se por um lado, a vida de um organismo se concebe como o funcionamento e a manutenção de sua estrutura a partir de órgãos que têm uma atividade, isto é, uma função, e disso se constata que o processo fisiológico recorrente se trata de uma *correspondência* entre *processo* e *necessidade* dentro do organismo¹⁸²; por outro lado, passando da vida orgânica para a social, podemos também perceber que há semelhante estrutura:

[em] uma comunidade do tipo de uma tribo africana ou australiana, [...] os seres humanos individuais, que são neste caso as unidades essenciais, estão conectados por uma série definida de relações sociais dentro de um todo integrado. A continuidade da estrutura social, como a de uma estrutura orgânica, não se destrói por trocas das unidades. Os indivíduos podem deixar a sociedade, por morte ou por outra razão; outros podem ingressar nela. A continuidade da estrutura se mantém por um processo de vida social, que consiste nas atividades e

¹⁸² Cf. RADCLIFFE-BROWN, A. R. El concepto de funcion en la ciencia social, cap. IX. In: Estructura y función en la sociedad primitiva. Barcelona: Península, 1972, p. 204-205

interações dos seres humanos individuais e dos grupos organizados, nos quais estão unificados¹⁸³.

O conceito *função* aqui mais uma vez é fundamental. Ele parece incluir tanto o conceito de *noção completa* – por tratar-se em suma de um aspecto lógico da substância – quanto aquela de expressão, o que ao nosso ver, estabelece *uma estrutura* que consiste numa série de relações entre entidades unificadas; todas as partes trabalham juntas¹⁸⁴ com um grau suficiente de consistência interna capaz de *autorregular-se*.

1.16 Sistema lingüístico: entre as palavras e as coisas

Entre as várias possibilidades de da manifestação da expressão está discurso verbal. Tentar-se-á agora mostrar que a expressividade em sua forma de linguagem discursiva é fundamental não só para o reconhecimento mútuo das verdades como também para o avanço cultural das sociedades.

Num primeiro plano, a mônada em seu aspecto lógico possui em si todos os predicados que lhe são conferidos, seja atual ou virtualmente; quer dizer, quando o filósofo alemão coloca que verdadeira é uma afirmação cuja noção do predicado está contida naquela de sujeito, está colocando em xeque a concepção que assume que a verdade estaria na relação de *adequação* do juízo em relação a coisa em si, objeto exterior ao juízo. Observando mais detidamente a posição do filósofo alemão em sua controvérsia com Hobbes e Descartes encontra-se o seguinte: segundo Thomas Hobbes, a linguagem é condição *sine qua non* para exercício da razão: “[...] a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com o esforço, primeiro através de uma *adequada imposição de nomes*, e em segundo lugar, através de um *método bom e ordenado* de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com a outra, até

¹⁸³ Idem, ibidem, p. 205

¹⁸⁴ Isso não significa que afirmamos de maneira dogmática que tudo na vida de cada comunidade teria uma determinada função, mas apenas que podemos aceitar que possa existir uma (ou várias!), e que se justifica tentar descobri-la. Cf. RADCLIFFE-BROWN, A. R. El concepto de funcion en la ciencia social, cap. IX. 1972, p. 209

chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam *ciência*”¹⁸⁵.

Quando Hobbes coloca a razão como resultado do exercício de imposição de nomes às coisas e, conjuntamente, a análise de suas relações (definições) em expressar esse termo geral que a conclui, está tornando este exercício como um cálculo para se chegar às verdades primeiras – que não deixam de ser definições primeiras – que se apresentam no objeto. Ainda nesse primeiro plano, do pensamento sobre as coisas, Hobbes coloca “didaticamente” o processo de percepção como logicamente anterior e necessário à constituição simbólica; nesse processo de percepção, nem tudo é absorvido, devido a limites epistêmicos como a memória ou a atenção. Estes, por sua vez, elaboram *marcas* que representam os aspectos mais relevantes, e que, conforme encontradas em outros objetos semelhantes, são generalizadas, constituindo um *signo* mental que permite tomar este mesmo objeto sem a necessidade de reconstruí-lo em todas as suas particularidades, o que levaria enorme esforço e tempo, para torná-lo inteligível tanto ao sujeito pensante quanto a outros que se propusessem a ouvi-lo: “Quando um homem ao ouvir qualquer discurso tem aqueles pensamentos para os quais as palavras desse discurso e a sua conexão foram ordenadas e constituídas, então dizemos que ele o compreendeu, não sendo o entendimento outra coisa senão a concepção causada pelo discurso”¹⁸⁶.

A linguagem, para Hobbes, entra então como constituinte e veículo que permite a *substituição* dos sinais naturais – provenientes dos sentidos e registrados pela imaginação – por sinais artificiais que definem, nomeiam e, por convenção, se mantêm como sistema simbólico capaz de descrever o objeto.

Entretanto este sistema simbólico artificial possui um lado positivo e outro negativo: ao mesmo tempo em que a redução a nomes acelera o “cálculo” sobre a constituição do objeto, permitindo defini-lo (o pensamento) como falso ou verdadeiro, em contrapartida, poderia, ao se “descolar da realidade” (supressão das marcas relativamente “não importantes” pelo sujeito) tornar-se vazia de sentido e mesmo um disparate. Daí que, para Hobbes, a passagem do discurso mental *sine verbis* ao discurso verbal se fundaria na observação das verdades primeiras, isto é, na articulação que o sujeito faz das definições primárias que caracterizam como uma unidade o sinal natural,

¹⁸⁵ HOBBS, T. *Leviatã*. [trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva], 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 30. Grifo nosso.

¹⁸⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, 1983, p. 25

e não dos próprios sinais naturais, que fariam parte da esfera subjetiva *sine verbis*, incapaz de gerar acordos sobre a evidência possível do objeto. A elucidação do filósofo é a seguinte: “Se um homem vê algo distante e de maneira obscura, ainda que nenhuma apelação tenha ainda sido dada a qualquer coisa, ele terá não obstante, a mesma ideia que temos agora daquilo que, quando impomos um nome a ela, denominamos corpo. Quando, novamente, ele se aproximar e vir a mesma coisa ora num lugar ora noutra, ele terá uma nova ideia, a saber, aquela do que agora nós denominamos uma coisa animada. Num terceiro momento, quando se aproxima ainda mais ele percebe a figura, ouve a voz e vê outras coisas que são signos de uma mente racional, ele tem uma terceira ideia, ainda que não tenha para ela nenhuma apelação, a saber, a ideia do que agora denominamos uma coisa racional. Finalmente, quando, ao considerar profunda e distintamente, ele conceber tudo o que viu como uma mesma coisa, a ideia que ele tem agora é composta de suas ideias anteriores, postas juntas na mente na mesma ordem em que estes três nomes singulares, corpo, animado, racional são compostos na linguagem neste único nome corpo-animado-racional ou homem”¹⁸⁷.

Em suma, a conclusão de Hobbes é que a substituição pelo sistema artificial representa a impossibilidade de se remeter a totalidade das relações intrínsecas do *objeto* somado aos limites psicológicos do próprio *sujeito* que reforçam a geração de uma linguagem baseada em sinais artificiais, que nada mais são que as primeiras definições das quais todas as outras derivam; nesse caso, poderia ser instituído como uma verdade apenas o juízo que contivesse duas ou mais definições que não fossem contraditórias entre si, sem a necessidade de se reportar ao objeto mesmo da proposição para constatação de seus atributos¹⁸⁸. De modo mais claro: “Se Tito Lívio afirma que uma vez os deuses fizeram uma vaca falar, e não o acreditamos, não estamos com isso retirando nossa confiança a Deus, mas a Tito Lívio”¹⁸⁹.

Já em Descartes, a linguagem propriamente dita, poderia ser colocada como extremamente ligada ao modo como o sujeito percebe e funda seus juízos sobre o mundo – na adequação da ideia ao objeto – principalmente pela importância do momento introspectivo de análise do objeto *em relação* ao cogito: “[...] persuadi-me de que não havia absolutamente nada no mundo, de que não havia nenhum céu, nenhuma terra, nenhum espírito, nenhum corpo; então não me persuadi também de que eu não

¹⁸⁷ HOBBS, T. De Corpore – Elementorum Philosophiae Sectio Prima. I, 1, §3. In: MOREIRA, Viviane de C. Linguagem e Verdade em Leibniz e Hobbes, Revista Analytica, volume 10, número 2, 2006, p. 65

¹⁸⁸ Cf. Idem, Ibidem. p. 72-73.

¹⁸⁹ HOBBS, T. Leviatã, 1983, p. 42

existia? Decerto não, eu existia sem duvida, se me persuadi ou se somente pensei em algo [...] é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito”¹⁹⁰.

Enéias Forlin explica a passagem acima da seguinte forma: “como podemos notar, a descoberta que o sujeito da dúvida faz de sua própria existência é fruto de uma dupla constatação gradativa de que a inexistência do mundo material não implica a sua própria inexistência; de outro, a constatação de que sua existência está necessariamente subentendida no próprio ato de pensar”. E mais adiante, conclui: “Ao fazê-lo, no entanto, Descartes como que inverteu os seus termos: não se trata mais de garantir a nossa percepção da realidade a partir da realidade em si mesma, mas, ao contrário, de garantir a realidade em si mesma a partir de nossa percepção dela”¹⁹¹.

Partindo, portanto, da certificação do Eu como realidade fundante e determinante da estrutura do mundo, independentemente da influência de opiniões e de convenções estabelecidas¹⁹², Descartes põe o ato de pensar/existir como verdade primeira, isto é, anterior às próprias palavras. Mas como poderia a linguagem para Descartes não estar associada às palavras?

É preciso perceber que Descartes não se insere na Idade Moderna como um filósofo da linguagem ou mesmo preocupado com ela, mas como um filósofo preocupado com a possibilidade de estabelecer o conhecimento sob critérios claros, em nível científico, e que pudessem justificar e solidificar a racionalidade como o grau mais elevado de domínio sobre a natureza¹⁹³. Em suma, o filósofo francês estava mais preocupado em encontrar a “verdadeira *ordem* do filosofar”¹⁹⁴ e não com as condições nominais para isto.

¹⁹⁰ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, Meditação segunda, 2005, p. 42-43.

¹⁹¹ FORLIN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas ; Ijuí: Editora Unijuí/Fapesp, 2005, p. 100-104.

¹⁹² Já nos primeiros parágrafos das *Meditações Metafísicas* o filósofo francês coloca como reviravolta cognitiva para se chegar a algum conhecimento verdadeiro o processo de “desfazer-se” de tudo aquilo de duvidoso e incerto, proveniente de crenças infantis estabelecidas socialmente e do poder ilusório dos sentidos. Cf. DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Meditação primeira, p. 29 e ss.

¹⁹³ Por isso as poucas referências do filósofo a este tema tão caro a Leibniz, Hobbes, Locke, entre outros.

¹⁹⁴ FORLIN, E. *A concepção cartesiana de linguagem*, 2005, p. 49. Como Forlin afirma nas páginas seguintes, a linguagem não é questão central porque o traço distintivo do homem é antes a sua *res cogitans*, que longe de depender ou se resumir apenas em sons e palavras, é a substância que os articula e dá significado aos nomes.

Embora Descartes afirme que os signos usados pelos seres humanos para nomear e *transmitir*¹⁹⁵ significados aos outros seja caracteristicamente o traço que define a espécie, isto é, um “sinal seguro” de uma entidade totalmente imaterial em nosso interior¹⁹⁶, a condição material destes signos, enquanto palavras e sons articulados, não passam de instrumentos ou veículos que a razão se utiliza para se referir a uma realidade exterior e que, por si sós, não possuem significados, a não ser no espírito de quem as emite ou recebe¹⁹⁷, como afirma o próprio filósofo francês, “quando, por exemplo, ao ouvir que a palavra ‘rex’ [rei] significa poder supremo e, então, em seguida, lembro o significado, só pode ser a memória intelectual que o torna possível. Pois certamente, não há, entre as letras R-E-X e seu significado, qualquer afinidade que me permitisse extrair das letras o significado. É a memória intelectual que me permite relembrar o que as letras representam”¹⁹⁸.

Ao colocar o sistema simbólico como instrumento separado do pensamento, que por sua vez é responsável pela articulação dos significados pré-existentes e mais gerais, Descartes passa a afirmar que o tratamento destes “objetos do pensamento” faz parte da função da filosofia, pois destes objetos mais simples é que surgem todo o edifício do conhecimento humano. Assim, não há uma abordagem sobre o tema crucial da linguagem porque o autor não a considera como problema; embora seja indício de humanidade¹⁹⁹; o filósofo francês a coloca apenas como *instrumento* ou *veículo* pelo qual a subjetividade “se faz conhecer”, ou melhor, como o mundo se faz reconhecer verdadeiramente por ela e por suas articulações de ideias pré-existentes. Para esse conhecimento, o *signo*, como a palavra e o som, são apenas portadores de significados que ao serem transmitidos com clareza evocam na mente do receptor as *mesmas* concepções que estavam presentes na mente do emissor. Talvez o melhor exemplo dessa concepção de linguagem seja exatamente o que transparece em sua atividade filosófica: não houve tantas correspondências entre ele e seus contemporâneos como houve em Leibniz, porque o próprio critério que o filósofo francês coloca para entender

¹⁹⁵ Essa é uma palavra importante que implica sérios problemas ao pensamento cartesiano e que também será refutada, posteriormente, por Luhmann.

¹⁹⁶ DESCARTES, R. apud COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes [trad. Helena Martins] Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995, p. 97

¹⁹⁷ Cf. CAVAILLÉ, J. P. Descartes: Le fable du monde. Paris: VRIN, 1991, p. 79

¹⁹⁸ DESCARTES, R. apud COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes, 1995, p. 114

¹⁹⁹ Ao se diferenciar dos autônomos que não respondem com improviso, criatividade, mas de forma rígida e pré-determinada.

sua filosofia não é o *dialógico*, mas o *monológico*, ou seja, de “acompanhá-lo atentamente no raciocínio”²⁰⁰.

1.17 Leibniz: a coerência natural

Em Leibniz, a linguagem sob o viés dinâmico da *expressão* chega a conclusões diferentes tanto em relação a Hobbes quanto a Descartes. Se o filósofo alemão colocasse que a verdade só poderia ser encontrada a partir da compatibilidade dos discursos com as primeiras definições, estaria se situando na mesma via nominalista hobbesiana e implicitamente concordando que as derivações mesmo linguísticas devem provir e ser mantidas coerentes com a do “mais forte”, isto é, aquele que primeiro definiu.

O filósofo alemão, ao contrário, reitera a necessidade que o pensamento tem de “algo” para se posicionar sobre a verdade ou a falsidade sobre as coisas; a certificação viria não apenas das palavras, mas da observação que as coisas mesmas manifestam no interior dos discursos. Nesse sentido, os signos artificiais são arbitrários, mas a conexão entre eles é possibilitada pela *natureza mesma das coisas, que exprime relações reais*²⁰¹.

A diferença para com Hobbes está em compreender que a definição, mesmo sendo arbitrária, ainda assim obedece a uma regra das possibilidades que se orienta para uma definição real. Isto é, recusando que a própria verdade se torne vítima da arbitrariedade imposta pelas definições, é que o filósofo alemão agora se volta para a natureza do próprio objeto para entender os limites que este impõe às definições; para não cair no mesmo “relativismo” hobbesiano; se este coloca a linguagem como condição para o pensamento e para a verdade, mas acaba sobrepondo a condição formal sobre a condição material, Leibniz coloca de volta as relações substanciais do objeto *antes* da arbitrariedade da definição: para Leibniz, essa regra a ser descoberta se apresenta como uma condição intrínseca *ao objeto* e que permite reconstruí-lo mentalmente, ainda que por diferentes modos de combinar os sistemas simbólicos; assim, mesmo que os caracteres sejam arbitrários, seu uso e sua conexão mantém em si algo que não é arbitrário, a saber, uma dada proporção entre os caracteres e as coisas, e

²⁰⁰ “se o leitor buscar segui-la dando suficiente atenção a todos os pontos, entenderá tão perfeitamente como se tivesse descoberto por si próprio”. DESCARTES, R. *Selected philosophical writings*. 12ª reprinted. 1999, p. 151

²⁰¹ Cf. LACERDA, T. M. *A expressão em Leibniz*. [tese de doutorado] 2006, p. 179-180

relações entre si de diversos caracteres exprimindo a mesma coisa. E esta proporção ou relação seria o fundamento da verdade²⁰².

A consideração, portanto, é de que o objeto seria guardador das *relações possíveis* e subsistentes independentemente do pensamento; este, por sua vez, se exerceria exclusivamente na captação e *articulação* dos nexos possíveis e correspondentes ao objeto; e, por fim, o que se distingue dos dois como condição material e intermediária, capaz de, por um lado, *definir* o objeto e, por outro, de demonstrar os nexos executados pelo pensamento para se referir a ele, seria, então, exatamente a *expressão*. E seja qual for o sistema simbólico que esta expressão esteja usando para se referir ao objeto, ainda assim seria possível traduzi-lo de um para outro sistema porque as relações essenciais dentro da definição permanecem *abertas* – e não fechadas como queria Hobbes – orientando a se “procurar a verdade na correspondência das proposições que estão no espírito com as coisas das quais se trata”²⁰³.

Essa elaboração leibniziana da linguagem tem relação direta com o âmbito prático-social da expressividade²⁰⁴. Segundo o filósofo alemão, “jamais estamos sem pensamentos, como jamais estamos sem sensações²⁰⁵”; e isto nos apresenta a linguagem não como instrumento da razão, mas sim como constitutiva dela. Quer dizer, ligada às sensações, a linguagem não se mantém solta em uma dimensão puramente abstrata, mas porta toda a variedade de significações e cores proveniente das percepções humanas, que seria o meio de ligação entre a subjetividade e a inteligibilidade comum - o que passaria a defini-la como não só como órgão do pensar mas como órgão do pensar diverso, múltiplo e único²⁰⁶.

Ora, o tráfego linguístico entre natureza sensível e o espírito revela um vínculo que se manifesta da seguinte forma: cada espírito se caracteriza como uma nova maneira de exprimir ou de representar o universo conforme Deus olha por assim dizer de um certo lado; a comunicação estaria situada entre *cada* indivíduo e também entre *cada* cultura, *cada* sociedade, pois, “quem ama procura a sua satisfação na felicidade ou

²⁰² Cf. N. E. III, ix, §2, §8, §21 – pp. 327-331

²⁰³ N. E. IV, v, § 3-11.

²⁰⁴ “por conseguinte, o melhor sistema das coisas não conterà deuses; será sempre um sistema de corpos, isto é, de coisas dispostas segundo os lugares e tempos, e de almas que representam e apercebem os corpos”. LEIBNIZ, G. W. Teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal, §200 – p. 167

²⁰⁵ Novos Ensaios II. i. §23 – p. 89

²⁰⁶ Cf. LEIBNIZ, G. W. L’harmonie des langues Paris:Éditions du Seuil, 2000, p. 81.

perfeição do objeto amado e das suas ações"²⁰⁷ e, nesse sentido, Leibniz afirma que além da dimensão simpática natural entre os homens, denominada filantrópica, o exercício reflexivo individual de colocar-se *no lugar do outro*, pensar, compreender e interpretar o seu contexto de atuação, mescla intelecto e imaginação (razão e sensibilidade) e é a forma mais tangível de se encontrar o que é justo ou não, de se resolver problemas mais simples quanto os mais universais e abstratos²⁰⁸. E a aplicação prático-social desta ideia é que ela pode ser estendida de relações individuais a relações entre povos. Conforme o prefácio à *Novíssima Sinica*²⁰⁹, Leibniz afirma: "Continuando, o Império chinês, cuja superfície não é inferior à da Europa cultivada e, inclusive, a ultrapassa em população, comporta muitas coisas pelas quais rivaliza conosco e, com armas aproximadamente iguais, é ora vencedor, ora vencido. Mas, para dizer o essencial [...] somos porventura iguais na balança e cada partido tem interesse em comunicar com o outro, para seu benefício, em alguma matéria". Neste extrato que exemplifica um tráfego comunicativo entre culturas, pode-se dizer que para Leibniz o encontro da Europa com a China não se trata somente de um "choque cultural", para se usar termos contemporâneos, pois isto indicaria apenas que estas duas civilizações tão definidas e tão diferentes estariam determinadas a se colocarem como inferior ou superior uma à outra justamente pela estranheza e distância de seus valores culturais; longe disso, Leibniz compreende que este encontro representa a oportunidade de uma união dos saberes, no sentido de fundir conhecimentos que talvez nunca poderiam ser conquistados sozinhos, e que a utilidade recíproca destes conhecimentos seria fundamental para a revisão de suas próprias identidades a partir de suas diferenças²¹⁰. Nesse caso, não haveria inteligência fechada, nem desenvolvimento isolado, mas uma ampla gama de expressões que se entrecruzam para formar cada vez mais um ótimo social.

²⁰⁷ "Idem velle et idem nolle vera amicitia est" (querer o mesmo e não querer o mesmo, eis a verdadeira amizade). D. M. §4. In: LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*, 2004, p. 8

²⁰⁸ Cf. LEIBNIZ, G. W. *Meditation on the common concept of justice* [1702-3]. In: RILEY, P. *Leibniz: Political writings*, 1988, p.56

²⁰⁹ In: *Discurso sobre la teologia natural de los chinos*, 2005, p. 147.

²¹⁰ Cf. LEIBNIZ, G. W. *Discurso sobre la teologia natural de los chinos*. pp. 77, 87, 112, 175-176

CAPÍTULO II

O avanço das ciências pós-Leibniz e a guinada do pensamento sistêmico

Interrogações partem sempre de percepções do mundo. E com Leibniz, observamos que seres vivos não são apenas máquinas cujo comportamento deve ser considerado como uma resposta, inata ou aprendida, a estímulos. Seres vivos não são autômatos reativos facilmente descritos pelas teorias fisicalistas, mas se tratam de organismos possuidores de características sistêmicas, que antes de tudo percebem²¹¹ e atuam – ou se adaptam – ao ambiente que os cercam. Há, portanto, uma diferença fundamental aventada por Leibniz que é a existência, por um lado, de uma realidade física, passível de ser apreendida pela *mensuração científica*, mas que, por outro lado, pela lente da metafísica, também torna possível “ler” o mundo de uma forma mais “completa”, isto é, em forma de conjunto, complexa, relacional, derivada de seu modelo orgânico²¹².

2.1 Investigando as relações indivíduo/mundo

Se a realidade física fosse de fato percebida física ou matematicamente não haveria espaço para interpretações e todos os sentidos e significados estariam rigidamente postos senão fragmentados a cada agente perceptor; entretanto, evitando talvez cair na bela metáfora hindu dos seis cegos e o elefante²¹³, podemos dizer com Leibniz que a percepção dos fenômenos e do mundo é realizada por um agente que é um universo significativo (mônada/espelho) e que no processo de *perceber* reveste a

²¹¹ Em condições normais, os organismos não lidam com o mundo tal como descrito pelos físicos, muito embora os organismos humanos tenham acesso aos conteúdos informacionais das “leis da natureza”.

²¹² Tal nível orgânico adquire a conotação de ecológico atualmente porque compreende que cada organismo vivo esteja situado em uma determinada faixa ou nicho que o torna incapaz de perceber outro nicho – não percebemos átomos (micro) ou galáxias (macro), e sim uma faixa de eventos diretamente próximos interconectados à nossa ação – mas apenas criar hipóteses sobre tais. O que nos remete a uma determinada faixa de percepção empírica daquele “tanque de peixes que contém em cada um deles outras espécies”, ou traduzindo para uma interpretação mais atual, a uma determinada faixa da dimensão fractal.

²¹³ A estória narra a experiência de seis cegos na tentativa de identificar um elefante que lhes foi apresentado e que tateando o animal, criam conclusões fragmentadas e desconexas entre si.

multiplicidade simultânea da realidade fenomênica em uma unidade de relações. Mas o que significa dizer que o agente é um ente *significativo*?

Em primeiro lugar, significa que o ambiente que circunda o sujeito possui uma ordem implícita e está repleto de informações e acontecimentos que podem ser *desdobrados*²¹⁴ e se constituírem não apenas como qualidades a serem apreciadas, mas como ofertas de ação para o sujeito que percebe. James Gibson, por exemplo, nos orienta nessa direção quando cria o conceito *affordance* para denominar aqueles conteúdos informacionais disponibilizados no ambiente pelos mais variados objetos: superfícies possibilitam locomoção, postura, colisão; fogo possibilita aquecimento, queimadura; alguns objetos possibilitam manuseio e outros ferimentos; animais e pessoas possibilitam um complexo leque de interações, sexual, predatório, de cooperação, comunicação etc.²¹⁵, e que constituem significados informacionais ecológicos irreduzíveis a concepção física.

Ora sob esta interpretação, pode-se talvez pensar à primeira vista que em um ambiente sociocultural, onde seres humanos oferecem possibilidades de ação para outros seres humanos, se estaria violando um princípio ético reconhecidamente kantiano, a saber, o de não tomar o outro ser humano como um meio para a satisfação de um possível fim. Mas a teoria gibsoniana nos parece afirmar outra coisa, um redirecionamento que desloca a ética dos princípios ou das regras gerais para o plano da percepção-ação do agente humano incorporado e situado em seu ambiente sociocultural. O ambiente oferece muitos modos de vida, mas ao perceber as ofertas de sentido, o agente reciprocamente percebe-se a si mesmo, o que para Gibson o remete a *autolimitação* e a *complementaridade*, pois nem todas as ofertas têm o mesmo nível de relevância para o agente, e ciente desta limitação, percebe-se como parte que completa e é completada por outros agentes²¹⁶.

Voltando à questão do agente humano ser um ente significativo, podemos perceber mais nitidamente o desenho de uma teoria da auto-organização, na qual aparecem possibilidades de emergência de propriedades globais, resultante da dinâmica interativa que eventualmente se estabelece entre seus elementos naquele dado nicho ou

²¹⁴ “O acontecimento é uma vibração com uma infinidade de harmônicos ou de submúltiplos, tal como uma onda sonora, uma onda luminosa, ou mesmo uma parte de espaço cada vez menor ao longo de uma duração cada vez menor. Pois o tempo e o espaço não são limites, mas coordenadas abstratas de todas as séries, elas próprias em extensão: o minuto, o segundo, o décimo de segundo [...]. DELLEUZE, G. A dobra: Leibniz e o barroco. Campinas: Papirus. 1991, p. 133-134

²¹⁵ Cf. Gibson, J. The ecological approach to visual perception. 1986, p. 127-128

²¹⁶ Cf. Gibson, J. The ecological approach to visual perception. 1986, p. 129 e p. 141

subconjunto. É neste sentido, em virtude da interação entre vários agentes, que hábitos coletivos se instauram desenvolvendo mecanismos de aprendizagem (instituições) que possibilitam a geração de sucessivos parâmetros de ordem.

Se entendermos que a princípio a interação entre organismo/ambiente e organismo/organismo se trata de um processo auto-organizado, então podemos inferir que essa dinâmica complexa dos elementos entre si também pode ser considerada um *sistema*, cumprindo as requisições do pensamento leibniziano. No caso da interação humana, onde cada elemento percebe o todo/ambiente e se expressa ativamente a partir de seu ponto de vista temos que este sistema tem seu início e fim em si mesmo, isto é, está baseado numa circularidade que delimita a dinâmica de autocausação de seu próprio sistema. E essa circularidade do sistema é exatamente oposta àquela linear proposta pelos sistemas mecanicistas que aceitam incrementos e diferenciações operadas de fora ou a partir de um agente externo ao próprio sistema.

Salientamos que a ideia de sistema no pensamento leibniziano coloca em interação duas dimensões que em última instância são inseparáveis: a dimensão metafísica das relações monádicas e a dimensão física ou dos fenômenos, que por sua vez derivam daquela relação *ideal*. Mas isso não é o bastante. A *sistemática* leibniziana de princípios que se remetem uns aos outros preconiza a existência de uma circularidade onde “tudo está em tudo”. Esta circularidade significa que o mundo é um sistema ontológico guardador de infinitas possibilidades que a priori obedecem princípios, como por exemplo, o princípio do melhor. E sob essa hermenêutica do pensamento leibniziano podemos concluir que “o mundo é ontologicamente sistemático precisamente porque a sistematicidade racional é ela mesma o padrão de existência”²¹⁷.

Consideramos, portanto, que em Leibniz se antecipa a ideia de sociedade como um sistema em equilíbrio, um todo consistente de partes interdependentes no qual uma simples mudança em uma delas afeta também as outras, não porque estejam se tocando materialmente, mas porque a condição fechada de cada uma delas *percebe* a alteração e se autorregula em prol do equilíbrio entre *estabilidade* e *dinâmica*. Mas vejamos isso com mais calma.

²¹⁷ RESCHER, N. On Leibniz. 2013. p. 121

2.2 A evolução do conceito de sistema social sob o viés mecânico

Segundo Sorokin e seu estudo sobre as bases teóricas que moldaram a compreensão do todo social, o rápido avanço da Física, da Mecânica e da Matemática como as ciências mais “rigorosas” para se estudar as estruturas fundamentais da natureza levou os homens do século XVII a voltar seus olhares ao próprio homem, ou mais especificamente, a averiguar sob os mesmos termos, métodos, conceitos e suposições provenientes do mecanicismo as origens das relações humanas. Nesse sentido, muito embora uma reflexão crítica sobre o conceito de *sociedade* seja complexo demais, a ponto de possibilitar interpretações sob as mais diversas linhas teóricas – desde aquelas da *École du Droit Naturel* que ressaltam em sua base uma deliberação contratual entre indivíduos antes isolados, passando por aqueles que colocam o conceito como excessivamente abstrato e que desconsidera a multiplicidade dos grupos humanos, até aquelas que excluíram os indivíduos do seu próprio seio – acreditamos que a generalidade do termo pode ser resumida a dois grandes modelos interpretativos decorrentes dessa época, a saber, o *modelo mecânico* e o *modelo orgânico*²¹⁸.

O paradigma mecanicista fundamentalmente privilegiava sobre a inteligibilidade dos fenômenos a relação causal eficiente: a natureza tornava-se comparável a uma “mesa de bilhar” onde um corpo B posto em movimento por uma causa *externa* A transmite seu movimento por efeito de choque a um corpo C segundo regras imutáveis que vão determinar sua informação cinética, trajetória, etc.; neste sentido, os elementos da natureza funcionariam da mesma maneira, sendo inclusive comparáveis às peças de um relógio, artefato que dispõe de uma estabilidade e regularidade quase perfeitas²¹⁹.

A partir disso, “foi muito fácil passar a construção de uma ‘mecânica social’ ou de uma interpretação mecanicista da sociedade. A sociedade foi considerada como um novo sistema astronômico cujos elementos eram seres humanos, ligados por atração ou

²¹⁸ A interpretação da sociedade como agrupamento ou associação de vontades individuais que buscam alcançar ou realizar um determinado interesse antes impossível a cada um isoladamente, nos parecerá próximo do modelo mecânico; entretanto, quando se atente para esse mesmo conjunto destacando que através de suas relações se forma uma entidade nova e superior (melhor ordenada), parecerá a nós muito próxima do modelo orgânico.

²¹⁹ Cf. WUNUBURGER, J. Jacques. “L’automate spirituel” leibnizien: une prefiguration de la complexité systemique contemporaine. In: BOUVERESSE, R. Perspectives sur Leibniz, p. 62

repulsão mútuas, como os átomos da substância física”²²⁰. Compreender isto é, portanto, compreender por que Leibniz e seus contemporâneos se propuseram a criar uma “ciência universal quantitativa de relações aplicadas ao estudo de todos os fenômenos, incluindo os psíquicos, éticos, políticos e sociais”²²¹.

Conceitos físicos de espaço, tempo, atração, inércia, força, estavam sendo aplicados ao homem e às relações sociais. O espaço físico, por exemplo, tinha como seu análogo na mecânica social o “espaço moral” no qual se encontravam definições como status, sexo, idade, ocupação, religião, cidadania, entre outras que traziam classificações para a identidade do sujeito no grupo em que se situava. As forças centrípeta e centrífuga, responsáveis pela formação ou destruição de centros locais de ação, também apareciam como forças que moldavam a organização sócio-política e seus centros de poder. Assim, a organização social, o poder e a autoridade se colocavam como resultado das “pressões” de “átomos” e “moléculas sociais” que em suma poderiam ser analisados com base em uma “estática social” ou uma teoria do equilíbrio análoga à estática da mecânica física, ou uma “dinâmica social”, que envolveria as noções de movimento ou de mudança em função do tempo e do espaço – o que se poderia exprimir pelo cálculo das curvas matemáticas²²².

Em suma, essa primeira constatação da sociedade como uma “máquina” aponta para uma das definições de sistema, a saber, a de que seja um conjunto de elementos interrelacionados e que em determinado momento se encontra em estado de “equilíbrio”, ou seja, imprimindo e suportando as forças necessárias para sua subsistência. Em termos de uma física social, se um determinado comportamento ou situação rompe com a estabilidade das normas sociais, quer dizer que essa força rebelde ou “invasora” estaria rompendo com a “inércia”, ou com o *status quo* hierárquico geometricamente aceito.

Como se pode observar, já há nesta perspectiva uma pressuposição filosófica de que o termo *sistema* se trata de uma ordem na qual seus elementos ao mesmo tempo tendem para o equilíbrio e para a mudança graças a uma *força exterior* que a influencia. Entretanto, a questão que se coloca é se com este termo, aplicado às relações humanas, seria possível ultrapassar ou superar a concepção de sociedade como agregado de

²²⁰ SOROKIN, Pitirim. Teorías sociológicas contemporâneas. Porto Alegre: Globo. Ed. Univ. S. Paulo, 1969. p. 5

²²¹ Idem, ibidem, p. 6. Sorokin nesse ponto sublinha mas não se aprofunda no exemplo que dá sobre a forma que Leibniz explicava as relações jurídicas em modo geométrico, com cartas e diagramas.

²²² Cf. BUCKLEY, Walter F. A sociologia e moderna teoria dos sistemas, p. 24-25

unidades simples que obedeceriam a um princípio de movimento que atuaria de forma externa a eles. Se a interpretação mecanicista-cartesiana do movimento dos corpos recebeu críticas por não atentar para os princípios metafísicos que atuam *com* a matéria, acreditamos que o mesmo acontecerá numa perspectiva de cunho social. Ela parece ser insuficiente em especificar com clareza, por exemplo, em que momentos o corpo do sistema social tenderia para o equilíbrio ou para a mudança e ainda deixa em aberto a própria estrutura do sistema ao não se colocar os limites funcionais de seus elementos: refere-se ao equilíbrio do sistema social como um conjunto pronto de normas, valores e expectativas comuns que regem os indivíduos, porém, deixa-se de lado as diversas formas *alternativas* de normas, valores e expectativas não institucionalizadas, e mesmo contrárias ao geralmente aceito, que sobrevivem no mesmo sistema e inclusive o permitem “funcionar”²²³.

2.3 A evolução do conceito sistema social no modelo orgânico

Enquanto a perspectiva mecânica do sistema social pode ser melhor verificada a partir do século XVII, com o avanço das ciências físicas e matemáticas, a perspectiva chamada orgânica da sociedade é mais antiga e pode ser encontrada em diversos períodos do pensamento filosófico-social: *metaforicamente*, a analogia entre sociedade e organismo pode ser encontrada, por exemplo, em Aristóteles, quando se refere à *polis* como uma substância que se manifesta *materialmente* como um organismo: linhagens, lares, vilarejos, etc., constituem a causa *material* da sociedade e, além disso, como modo de estruturação, é necessário que hajam relações entre esses grupos. Tal relação só pode ser encontrada ao se analisar a ordem pela qual a sociedade se organiza e desenvolve. A esta relação se dá o nome de *política* (*polititia*), isto é, uma ordenação racional e linguisticamente instituída na forma de constituição e que dá *forma* à *matéria*, “pois a constituição é um certo modo de *vida* para uma cidade”²²⁴; eis então por que “o ser de uma cidade, sua identidade e sua permanência se confundem com os de sua constituição”²²⁵. Além da causa material e formal, Aristóteles também coloca a causa final, alcançar a vida boa em comum, como fim primordial daquela sociedade que vive

²²³ Cf. BUCKLEY, Walter F. A sociologia e moderna teoria dos sistemas, p. 27-28

²²⁴ ARISTÓTELES, Política, Livro IV, Cap. IX, 1295b.

²²⁵ WOLFF, Francis. Aristóteles e a política, p. 37-39.

atrelada a afetividade (*philikon*)²²⁶. Nesse caso, a sociedade humana tende a se mostrar como um organismo porque depende tanto de uma ordem *intellectual* para reger as suas relações internas (constituição) como também de uma ordem “natural” que possibilita à espécie perpetuar-se naquela configuração social interdependente: relação entre marido e esposa, família, comunidade, sociedades e assim por diante.

O jurista holandês Hugo Grócio, considerado como uma das grandes influências no pensamento jurídico de Leibniz, acompanhou a posição aristotélica identificando uma espécie de *appetitus societatis*, como vocação inata do homem para a vida social ou “uma certa inclinação a viver com aqueles de sua espécie, não de qualquer maneira, mas numa comunidade tranquila e ordenada segundo seu próprio entendimento”.

Para Leibniz, essa temática caracteristicamente aristotélica foi parcialmente respondida por Grócio na sua concepção de sociabilidade humana. Amparado no jurista holandês, o filósofo alemão também coloca as criaturas como naturalmente dispostas a viver em sociedade. O que constitui essa ordenação e tranquilidade é a efetividade da razão humana, que conduz a regras primeiras, como abster-se de causar prejuízo a outrem ou repará-lo quando feito; quer dizer, movidos pelo desejo de sociedade, os indivíduos criam entre si relações em torno do bem-estar, de vantagens, de ideais, etc., e isto é exatamente uma das causas do surgimento do direito, a obrigação natural de cumpri-los²²⁷, que refletem a ordem da criação divina, mas que nem mesmo Deus poderia mais alterá-la²²⁸. Porém, se foi aceito que na teoria leibniziana pode ser observada a existência de dimensões comportamentais pré-sociais que fazem parte de uma complexa ligação psico-bio-física regida por causas finais e eficientes, o próximo passo é então compreender a configuração e o funcionamento deste conjunto na forma mesma de sociedade para se comparar a estrutura da consciência social ou coletiva que nela se desenvolve.

Em Leibniz, como foi visto anteriormente, a ideia metafísica de mônada e a abordagem sobre a expressividade continham uma gama de possibilidades para

²²⁶ Cf. WOLFF, Francis. Aristóteles e a política, p. 40-42. Wolff salienta que o bem como fim não deve ser tratado estritamente pelo sentido moral, mas simplesmente como um fim, independentemente de ser aparente ou real, particular ou geral, assim como aparece na Ética a Nicômaco, Livro III, cap. V. 1112b: “uma vez que se põe o fim, examina-se como e por quais meios ele se realizará”.

²²⁷ Cf. GROTIUS, Hugo. The Rights of War and Peace, 2005. I, preliminary discourse, VIII, p. 85-86

²²⁸ Cf. GROTIUS, Hugo. The Rights of War and Peace, 2005. I, preliminary discourse, XI, p. 89

experimentos científicos interdisciplinares que fizeram frente tanto à visão atomística quanto a visão cartesiana de ser humano e de sociedade em pleno século XVII.

Ao nosso ver, a principal ideia que contribuiu *cientificamente* para a superação do modelo mecanicista foi exatamente a de “máquinas orgânicas”. A máquina orgânica ou “máquina da natureza” aparece primeiramente como forma de delimitar as pretensões cartesianas de explicar a vida unicamente pelas leis mecânicas, o que levaria ao grave engano de considerar análogos os artifícios humanos e os artifícios da natureza:

Assim, cada corpo orgânico de um vivente é uma espécie de Máquina Divina ou Autômato Natural, que excede infinitamente todos os Autômatos Artificiais. Porque uma máquina feita pela arte humana não é máquina em cada uma das suas partes. Por exemplo, o dente da roda de latão possui partes ou fragmentos que já não são, para nós, algo artificial nem possui nada característico de máquina com relação ao uso a que a roda estava destinada. No entanto, as Máquinas da Natureza, ou seja, os corpos vivos são ainda máquinas nas suas partes mínimas, até o infinito. Nisso consiste a diferença entre a Natureza e a Arte, ou seja, entre a Arte Divina e a nossa²²⁹.

As máquinas da natureza ou seres vivos se assemelham às máquinas artificiais porque também se tratam de um fenômeno baseado em *transformações, decomposições e redimensionamentos*²³⁰, ou seja, movimento, e que pode ser analisado sob o *modelo mecânico de inspiração geométrica*; por outro lado, a máquina artificial, como artefato humano, se mantém inferior ao seu criador por dois motivos: a) pela ausência da totalidade presente em cada uma de suas partes, pois “uma máquina natural permanece ainda máquina em suas menores partes, e o que é mais, ela permanece sempre esta mesma máquina que foi, não sendo senão transformada por diferentes dobras que recebe”²³¹; e b) quando se trata de analisar seu funcionamento interno, mais precisamente aquilo que torna possível a manifestação de seu movimento, ver-se-á que a percepção (biológico) e o gerenciamento dessas percepções (psicológico) mostram

²²⁹ LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*, §64, p. 143

²³⁰ Leibniz considera os corpos orgânicos, pela sua resistência intrínseca, como mecanismos que aumentam e diminuem, evoluem e involuem durante determinado período de existência. Nesse caso, mesmo a morte não traria o rompimento da ligação alma-corpo, mas apenas a desagregação e diminuição da estrutura com a suspensão de suas ações observáveis. Cf. LEIBNIZ, G. W. Nota H ao verbete “Rorarius” do Dicionário Histórico e Crítico de Pierre Bayle [1696-97] In: *Monadologia e outros textos*, p. 99

²³¹ LEIBNIZ, G. W. Apud FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza, p. 28

inequivocamente a que tipo de “máquina” se está referindo: “a função primeira do homem é a percepção, mas sua função secundária (que está a serviço da primeira) é o gerenciamento da percepção. *É no crescimento dessas funções que consiste também o crescimento da perfeição humana* [...] os órgãos dos sentidos estão a serviço da percepção, os órgãos do movimento estão a serviço do gerenciamento da percepção ou da ação”²³².

O “crescimento dessas funções” é importante porque destaca o poder da expressividade do ser humano (mônadas racionais) em relação não somente às máquinas artificiais mas a qualquer outra “máquina orgânica”, ou melhor dizendo, *organismo*; em suma, como salientou Georges Canguilhem, a máquina artificial não pode de qualquer maneira ser assemelhada ao organismo porque as leis e os princípios pelos quais é regida a tornam *funcionalmente rígida e univalente*; com o organismo observa-se, diferentemente, a polivalência dos seus órgãos, capaz inclusive de substituir com eficiência a atividade de outro órgão o que significa que a natureza procede de maneira diametralmente oposta às máquinas: no organismo, a pluralidade de funções pode se acomodar à singularidade de um órgão, o que permite concluir de modo comparativo, que a) a máquina, produto de um cálculo, trabalha sob normas racionais de identidade, constância e previsão cuja configuração foi montada para tal fim, e b) o organismo, tendo mais liberdade de ação, se utiliza de experiências anteriores e de projeções para agir de modo improvisado frente a novas situações, ou seja, tem menos finalidade e mais potencialidade²³³.

Nessa mesma linha interpretativa, Jon Elster sublinha que após a contribuição filosófica leibniziana o conceito *órgão* se dividiu dando lugar à distinção entre aquilo que é *orgânico* (proveniente das posições funcionalistas e vitalistas de Leibniz) e aquilo que é *organizado* (proveniente da interpretação exclusivamente matemático-geométrica da natureza); ora, isso não significa que o conceito de organismo seja superior ao conceito de mecanismo, mas sim que foi gerado no seio do mecanicismo, a partir da crítica leibniziana à Descartes, e que muito provavelmente se opõe com mais nitidez aos atomistas²³⁴ do que aos próprios mecanicistas. Em Leibniz portanto, é perfeitamente

²³² LEIBNIZ, G. W. Apud FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza, p. 31-32. Grifo nosso

²³³ Cf. CANGUILHEM, G. La connaissance de la vie, p. 118, tradução própria. Esta posição sobre as máquinas orgânicas proposta por G. Canguilhem reflete seu posicionamento leibniziano frente a mecanicização das ciências humanas no século XX e traz pontos fundamentais para a compreensão da sociedade como um todo orgânico.

²³⁴ E das interpretações derivadas deste modelo que sustenta eflúvios atômicos dentro de um espaço “vazio”.

possível aceitar a ideia de que a sociedade ou o universo seja constituído de entidades organizadas e assim reforçar uma filosofia de ordem *imane*nte que trata simetricamente os princípios da Física e da Biologia sem reduzi-los um ao outro, assim como, de maneira idêntica, pode-se aceitar a ideia de que a sociedade e o universo sejam tratados como entidades orgânicas, reforçando uma filosofia de ordem transcendente que encontra em Deus a resposta última para suas existências, suas liberdades, suas relações, etc.²³⁵.

Essa caracterização das máquinas orgânicas depois de 1687, que segundo Fichant passa a estar amparada pela tese monadológica, carrega uma responsabilidade ética-ontológica que vai se dirigir para a compreensão do todo social: “todo ser por agregação supõe seres dotados de uma verdadeira unidade, porque ele não haure sua realidade senão [da realidade] daqueles dos quais é composto, de sorte que ele não terá absolutamente nenhuma, se cada ser do qual ele é composto for ainda um ser por agregação”²³⁶.

A presença das relações entre as formas substanciais/mônadas constituem uma ligação que antecede a ligação puramente mecânica, dando unidade e identidade àquilo se comporta de modo organizado: e é por causa dessa *relação ideal* entre mônadas que se *reflete* nos comportamentos humanos a disposição natural de se organizar socialmente. Em outras palavras, a *comunidade* (de mônadas racionais) em sua forma substancialmente orgânica – afetos, desejos, satisfações e expectativas surge primeiro, e a *sociedade* como organização material dos indivíduos em hierarquias, instituições e outras formas comunitárias surge posteriormente. Mas aqui é preciso considerar um problema importante que remete as Ciências Sociais: seria Leibniz um pensador organicista?

Pelo motivo de se vincular às formas substanciais ou metafísicas, Leibniz não pode ser classificado como pensador organicista, para o qual organismos biológicos e sociais se assemelham no seu modo de operar conjunto; diferentemente, o filósofo parece estar mais próximo da posição denominada *organísmica*. Essa conclusão se dá porque a comunicação entre as substâncias acontece exatamente dentro do sistema que é o da harmonia pré-estabelecida; o “sistema geral dos fenômenos” manifesta o acoplamento meta-individual que ultrapassa a causalidade linear e leva os indivíduos

²³⁵ Cf. ELSTER, Jon. Leibniz et la formation de l’esprit capitaliste, p. 242. Ver também a nota “Organic” em WILLIAMS, R. Keywords: a vocabulary of culture and society, 1983, p. 227.

²³⁶ LEIBNIZ, G. W. Apud FICHANT, Michel. Leibniz e as máquinas da natureza. Revista dois pontos, vol.2, número 1, out/2005, p. 34

para uma nova dimensão, a saber, da autonomia funcional e da interdependência moral, ou seja, a comunidade em si seria uma substância *anterior* e *presente* no seio da sociedade concreta.

Mas é importante perceber que essa dúvida ocorre porque o filósofo contribuiu para o desenvolvimento dessa interpretação; quer dizer, em termos mais simples, Leibniz seria o principal precursor do organicismo e, posteriormente, *um* dos precursores da Teoria dos Sistemas.

Novamente segundo o estudo de Pitirim Sorokin sobre os modelos interpretativos da sociedade e do tecido social, a perspectiva organicista *filosófica* seria aquela que “contempla a sociedade como uma unidade viva, reconhecendo a realidade supraindividual, sua origem ‘natural’ e sua existência espontânea”²³⁷, diferentemente do que acontece com as interpretações mecanicistas e atomistas; em poucas palavras, sua interpretação supra e transindividual de sociedade se nega a reduzir esse conjunto “vivo” a um agregado de átomos sociais ou de mecanismos inanimados²³⁸. Isso não quer dizer que veja nesse conjunto alguma espécie de ser transcendente, como por exemplo, uma entidade psicológica ou uma alma coletiva resultado da união dos indivíduos, mas única e simplesmente uma forma de origem e funcionamento interdependente, com uma identidade relativamente estável, isto é, dependente de inúmeras condições para se manter viva mas, ao mesmo tempo, transformadora dessas mesmas condições que lhe mantém.

Para este trabalho, Leibniz possibilita o surgimento da corrente do organicismo filosófico por duas variações que seu modelo *organísmico* abre. Uma dessas variações estaria na interpretação de que a sociedade, por ser um conjunto orgânico de indivíduos, seria um conjunto supraindividual com ideias, representações, mentalidades e volições próprias; que essa mente social ou volição social existiria como uma realidade *sui generis* mais além das mentalidades e volições de seus membros. A esta particular forma de interpretar, poder-se-á chamá-la de *organicismo psicossocial*, e a ela se vincula a escola sociológica liderada por Émile Durkheim. Outra particularidade ou variação da teoria organísmica que salta aos olhos é aquela que radicalmente interpreta a sociedade pela sua fisiologia, que embora diferente do indivíduo em questão de proporções, também apresenta, “discretamente” a funcionalidade do organismo

²³⁷ SOROKIN, P. Teorías sociológicas contemporaneas, 1969, p. 212

²³⁸ Cf. SOROKIN, P. Teorías sociológicas contemporaneas, 1969, p. 213

concreto, anterior a qualquer *psiqué*: o principal nome da escola *bio-organicista* é o de Herbert Spencer que posteriormente aplicou princípios darwinistas à sociedade.

Herbert Spencer é um caso interessante. Com a publicação da obra *A Origem das Espécies* em 1859, no qual o naturalista britânico Charles Darwin afirmava que a sobrevivência e o desenvolvimento das espécies dependeriam fundamentalmente de seu comportamento frente às condições impostas pelo ambiente, afirmação que provinha de seus estudos e observações a bordo do navio *Beagle*, Spencer acreditou ter encontrado a regra geral de ordenação e funcionamento do sistema social, embora com certas diferenças específicas: “Seja-me aqui permitido asseverar distintamente que não existem analogias entre o corpo público e o corpo vivo, a não ser as exigidas pela mútua dependência das partes, que eles exibem em comum. Posto que, em capítulos anteriores, se tenham feitas diversas comparações entre estruturas e funções sociais e estruturas e funções do corpo humano, elas só se fizeram porque as estruturas e funções do corpo humano fornecem ilustrações familiares de estruturas e funções em geral. O organismo social, abstrato e não concreto, assimétrico e não simétrico, sensível e em todas as suas unidades e não sensível apenas num centro único, não pode ser comparado com nenhum tipo particular de organismo individual, animal ou vegetal”²³⁹.

Como se pode perceber, a ênfase que Spencer dá à mútua dependência entre as partes é semelhante a colocada pela perspectiva mecânica quando fala de corpos e sociedades; entretanto, diferentemente da física social do século XVII, o que se sobressai no pensamento do darwinista social é a estrita congruência entre as partes que tendem a funcionar *harmonicamente* como um todo, visando um mesmo fim, a partir de um elemento não físico que a mantém coesa: a linguagem²⁴⁰. Sublinha-se aqui o termo harmonia porque para Spencer a sociedade como um todo manifesta uma rede de dependências entre as atividades dos diversos graus de vitalidade²⁴¹; depois,

²³⁹ SPENCER, Herbert. *Principles of Sociology*, p. 592.

²⁴⁰ Spencer não se detém numa abordagem mais profunda sobre a linguagem; o que ele busca deixar claro é que ela se trata de um dos meios que as sociedades mais complexas encontram de “transmitir impulsos” para que ações reciprocamente dependentes sejam realizadas. Ver por exemplo: *Principles of Sociology*, §221, p. 461

²⁴¹ “[...] assim, também, no organismo social devemos incluir não só unidades que apresentam um grau mais elevado de vitalidade, os seres humanos, principais responsáveis pelos fenômenos sociais, mas também os vários tipos de animais domésticos, que ocupam um lugar inferior da escala da vida e sob o controle do homem, cooperam com ele, e mesmo as estruturas muito inferiores que são as plantas e que sendo propagadas pelo homem, fornecem materiais destinados às atividades dos animais e dos homens [...] Após o que poderia insistir em que, atendendo a que as características físicas, mentalidade e atividades cotidianas das unidades humanas são, em parte, moldadas pelas relações com estes animais e plantas e que, existindo graças aos homens e ajudando-os a viver, desempenham um papel

diferentemente do organismo individual no qual a consciência e a possibilidade de linguagem se encontram concentradas numa pequena parte do agregado, na sociedade, estando a consciência e a linguagem descentralizados, isto é, espalhados por todo o agregado, os objetivos comuns são melhor efetivados pois cada indivíduo pode perceber sua posição na complementaridade de funções: “todas as espécies de criaturas são iguais na medida em que cada qual exhibe cooperação entre os seus componentes em benefício do todo; e esse traço, comum a elas, é um traço comum também às sociedades. Além disso, entre os organismos individuais, o grau de cooperação mede o grau de evolução; e essa verdade geral também se aplica aos organismos sociais”²⁴².

Mas o problema da analogia de Spencer entre níveis biológicos de organização e níveis sociais de organização, segundo Sorokin e Buckley, foi que o autor se pautou principalmente no aspecto *fisiológico individual* do organismo, e não como Darwin sugeria, sobre as espécies e a *filogenia*²⁴³; essa escolha foi determinante na teoria de Spencer porque não o permitiu sair do aspecto da cooperação e averiguar a posição dos *conflitos* dentro do “organismo social”. Quer dizer, “se a sociedade for como um organismo, as suas partes *cooperarão* e não *competirão* na luta pela sobrevivência”²⁴⁴. Não obstante, e aqui jaz uma crítica importante aos bio-organicistas em geral, a dependência que um estudo da sociedade “deve” ter de analogias biológicas ou orgânicas acaba criando um terreno instável para a própria evolução do conceito sociedade e da autofundamentação de uma ciência do social já que se for retirado o argumento principal, a semelhança ao organismo, quase nada restaria de original em sua compreensão. Como salienta Sorokin, “a aplicabilidade de algumas regras ou formulas de uniformidades (leis) a vários objetos, não significa uma identidade na natureza desses objetos”²⁴⁵.

tão importante na vida social a ponto de serem protegidos por legislação, estas formas de vida inferior não podem propriamente ser excluídas da concepção de organismo social”. SPENCER, H. *Principles of Sociology*. §220, p. 458-459

²⁴² SPENCER, H. *Principles of Sociology*. §269, p. 592

²⁴³ Cf. BUCKLEY, Walter F. *A sociologia e moderna teoria dos sistemas*, p. 29-30

²⁴⁴ BUCKLEY, Walter F. *A sociologia e moderna teoria dos sistemas*, p. 30

²⁴⁵ SOROKIN, P. *Teorías sociológicas contemporaneas*, 1969, p. 227

2.4 Retorno ao modelo organísmico de sistema social

O modelo *organísmico* instaurado por Leibniz, ao nosso ver, está baseado em dois princípios básicos: *reciprocidade* monádica (interdependência) e *emergência* de acordos entre expressões (auto-organização e feedback). E entender o primeiro nos remeterá ao segundo.. Quanto ao primeiro princípio, a metáfora do espelho poderá nos ajudar entender a passagem de uma abordagem metafísica para a social; quanto ao segundo, as observações empíricas do filósofo nos mostrará que ela procede.

Embora o filósofo a utilize em diversos escritos, alguns serão mais diretos em relação ao que nos propusemos neste trabalho. Essa metáfora, utilizada de modo mais conciso no Discurso de Metafísica para ilustrar a relação entre substância individual e o universo, ilustra a natureza expressiva da mônada e enfatiza a singularidade de sua perspectiva:

Ademais, toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas essas representações de sua obra completamente diferentes. Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode. Pois exprime, embora confusamente, tudo o que acontece no universo, passado, presente ou futuro, o que tem certa semelhança com uma percepção ou conhecimento infinito; e como todas as outras substâncias por sua vez exprimem esta e a ela se acomodam, pode-se dizer que ela estende seu poder a todas as outras, à imitação da onipotência do Criador²⁴⁶.

Neste parágrafo, o filósofo alemão não se detém apenas na discussão sobre a contraposição entre uno e múltiplo, metafísico e físico; a ideia agora é de mostrar que as substâncias individuais/mônadas ao se expressarem também se *acomodam* entre si.

A metáfora do espelho indica que expressar é *refletir*, isto é, *representar* algo a partir de uma posição; no plano metafísico, lembremos, as substância refletem umas as outras até refletirem todas as existentes, como uma gama de espelhos de infinitos ângulos. Entretanto, embora o universo esteja repleto de espelhos que refletem uns aos

²⁴⁶ D. M. 2004, §9 – p.18

outros, o que nos dá *múltiplas representações do mesmo*, a ideia de multiplicação do mesmo deve ser compatível com a ideia de ponto de vista ou perspectiva; e nesse sentido, deve-se deixar claro que multiplicação do mesmo não se trata de mera repetição ou sucessivas duplicações. Em cada reflexo ocorrem modificações de maior ou menor intensidade conforme a configuração do refletido e segundo o ponto de vista que ele ocupa. Posto que no plano físico nenhum lugar está vazio e sim repleto de seres – individualidades monádicas, isto é, almas e seus limites físicos, os corpos orgânicos –, a relação é a mesma: todas as partes do universo estão vinculadas entre si e correspondem-se em suas expressões, assim como acontece no exemplo geométrico em que uma hipérbole é uma das expressões de um círculo²⁴⁷.

O que há, portanto, são infinitos espelhos viventes, em movimento e acomodação recíproca devido às ações e paixões de cada um²⁴⁸. E como é impossível que uma mônada influencie fisicamente outra mônada, esta reciprocidade se torna sinônimo, por um lado, de *independência* – já que ela é tanto uma *perspectiva* quanto *um mundo à parte* – e, por outro, de *interdependência* – já que, do contrário, o próprio mundo estaria fragmentado e não seria possível que o espelho refletisse ou, se ainda refletisse, seria a partir de distorções, o que conduziria a falsa impressão de que não haveria um único universo, mas muitos²⁴⁹. Assim, a noção de reciprocidade monádica, ou de espelhos viventes que se correspondem, remete-nos a pensar uma teoria organísmica, que apesar de possuir algumas semelhanças com o organicismo, é distinta no que se refere à sua teorização metafísica e a relação parte-todo²⁵⁰. Em outros termos, a teoria organísmica nos permitirá pensar no aspecto social a existência de um plano relacional que molda a identidade dos agentes e do ambiente que os cerca; e nessa perspectiva, a ordem experienciada é sempre “a ordem para um agente” que molda e é simultaneamente moldado pelo seu *ecossistema*, ou melhor, por aquele determinado

²⁴⁷ Ainda que aparentemente se tratem de figuras distintas, a hipérbole se trata de uma projeção por anamorfose de um “círculo inclinado” que se mostra para um certo espectador a uma certa distancia. Assim, a cada ponto assinalado da hipérbole se pode assinalar também um ponto correspondente no círculo.

²⁴⁸ Cf. D.M. 2004, §51 e §52 – p. 140

²⁴⁹ Cf. D. M. 2004, §57 – p. 141

²⁵⁰ Embora ambas sejam possíveis de encontrar no pensamento do filósofo alemão, a teoria organísmica nos parece muito mais próxima de Leibniz do que a organicista. Seguem de perto a teoria organísmica – aplicando-a sob forma científica – Kurt Goldstein (Psicologia Gestalt), Émile Durkheim (Sociologia), Ludwig von Bertalanffy (Biologia e Teoria Geral dos Sistemas). Pelo fato deste trabalho se concentrar na ligação de Leibniz à teoria dos sistemas, passaremos por este último autor como ligação à teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann.

nicho que ocupa no complexo sistema dos seres vivos, ilustrado anteriormente pelo “tanque de peixes”.

Outro aspecto levantado pela teoria organísmica – mais precisamente em relação àquela ideia de múltiplas representações do mesmo – e que ecoará nas teorias sistêmicas é a de *emergência de acordos espontâneos*²⁵¹. Esta será tratada inclusive como uma propriedade intrínseca dos sistemas que se auto-organizam. Leibniz teria indicado a importância dessa hipótese no §15 do Sistema Novo, e a reproduzo aqui no original:

Et cette nature de l'ame estant representative de l'univers d'une tres exacte (quoyque plus ou moins distincte), la suite des representations que l'ame se produit, répondra naturellement à la suite des changemens de l'univers même: comune em échange lê corps a aussi este accommodé à l'ame, pour lês recontres où elle est conçue comme agissante au dehors: ce qui est d'autant plus raisonnable, que les corps ne sont faits que pour lês esprits seuls capables d'entrer en société avec Dieu, et de célébrer sa gloire. Ainsi dès qu'on voit la possibilité de cette *Hypothese des accords*, on voit aussi qu'elle est la plus raisonnable, et qu'elle donne une merveilleuse idée de l'harmonie de l'univers et de la perfection des ouvrages de Dieu²⁵².

Temos aqui uma abordagem que começa metafísica mas que não pode ser ignorada em suas consequências morais e funcionais, sociais. Da mesma forma que em metafísica aquilo que se denomina *expressão* será na Física o conceito de *força*, consideramos e que nos estudos da complexidade orgânica será denominado *vida*, no aspecto social nos parece claramente sinônimo, mais uma vez, de individualidade sistêmica. E este último aspecto é importante porque constitui a identidade dos indivíduos que fazem parte de um universo – social – sujeito à mudanças.

²⁵¹ Acordos espontâneos porque a mônada é fechada à influência externa e tudo que lhe acontece e o que lhe acontecerá, tudo o que reflete – a si mesma e as outras mônadas – provém de seu próprio interior. Hipótese que se opõe a defesa de Malebranche sobre a contínua intervenção de Deus no mundo através de “ajustes” na máquina-mundo.

²⁵² “E como a natureza da alma é representar o universo de um modo muito exato (embora com maior ou menor nitidez), a sucessão de representações que a alma produz para si mesma irá naturalmente corresponder à sucessão de mudanças no próprio universo: exatamente como, por outro lado, o corpo se adaptou à alma nas ocasiões em que pensamos que a alma age externamente. O que é mais razoável a esse respeito é que os corpos são feitos apenas para os espíritos que são capazes de entrar em associação com Deus e de celebrar Sua glória. Conseqüentemente, assim como vemos que essa Hipótese dos acordos é possível, também vemos que ela é a mais razoável e que fornece uma maravilhosa sensação de harmonia do universo e a perfeição das obras de Deus”. Sistema Novo, GP IV, p. 485

Frente a real pluralidade de perspectivas que surgem na Europa do século XVII, o movimento que agora se propõe para entender a ordem por trás da sociedade se baseia na seguinte questão: o que torna possível, na prática, as relações, o desenvolvimento, os laços sociais? Se esboçada uma resposta, outra imediatamente se coloca: qual o regime mais adequado para articulá-la? Barbeyrac, nessa mesma linha de raciocínio, pergunta ainda de maneira mais precisa: “por que somos obrigados a fazer ou não fazer certas coisas e qual é o motivo mais capaz de fazer os homens *praticarem* aquilo que reconhecem ser de seus deveres²⁵³”?

Para o desenvolvimento de tal resposta várias mentes como a de Grotius, Hobbes, Cumberland, Pufendorf e Locke se esforçaram em responder. Esse esforço conjunto, mesmo discordante em determinados pontos, foi chamado de *l'École Moderne Du Droit Naturel*²⁵⁴; “moderna” porque seu objetivo primeiro estava na construção de uma ética e de uma política amparada exclusivamente na racionalidade e não mais na teologia, quer dizer, que fosse capaz de, por si mesma, descobrir e garantir a universalidade dos princípios da conduta humana por meio de sua própria natureza assim como a legitimidade do poder soberano que nasce de determinados agrupamentos sociais²⁵⁵.

A princípio, Leibniz vê assim como a *École* uma coincidência entre dever ou bem moral e felicidade ou bem físico. Compreende que “pode parecer que certos deveres exigem grandes sacrifícios, mas em realidade, correspondem a interesses diferentes”²⁵⁶ que se fundam ou devem ser fundados com vistas a sua utilidade. Mas esta sentença, apesar de comum entre a maioria dos filósofos jusnaturalistas modernos, recebe tratamento diferenciado em cada um deles, assim como em Leibniz. A respeito da questão levantada, Leibniz destaca a hipótese de que as obrigações de que Barbeyrac fala se tratam das obrigações morais, antecessoras da sociedade, e que fazem parte de um liame (*vinculum*) inter-humano, conforme a definição jurídica clássica, necessária a toda vida social e desprovida de qualquer subordinação a uma norma prescrita. Quer

²⁵³ Cf. BARBEYRAC, J. 1706 apud SÈVE, R. Leibniz et l'école moderne du droit naturel, p. 60. Grifo nosso

²⁵⁴ Cf. SÈVE, R. Le droit de la raison, p.11

²⁵⁵ Um breve parêntese: o jurista holandês H. Grotius é marcante nessa escola principalmente pelo desenvolvimento do conceito de sociabilidade humana como “uma certa inclinação a viver com aqueles de sua espécie, não de qualquer maneira, mas numa comunidade tranquila e ordenada segundo seu próprio entendimento; essa efetividade da razão daria surgimento ao direito como defensor de regras universalmente válidas de convivência. Essa posição se contrapõe a visão hobbesiana na qual a estabilidade do Estado resulta do poder legítimo e absoluto do soberano sobre os súditos, mantendo uma estrutura visível de poder e segurança em detrimento a liberdade

²⁵⁶ SÈVE, R. Le droit de la raison, p. 17

dizer, a obrigação aparece não como fundamento mas como instrumento cuja justificação se volta para as necessidades do indivíduo; nesse caso a obrigação, necessidade *moral*, provêm de uma necessidade *natural* que se impõe própria e diretamente a agir de tal ou tal modo, “pois os cuidados para o bem e para saúde exigiria estas ações”²⁵⁷.

Assim, o bem moral em Leibniz pode ser definido de duas maneiras: primeiro, como perfeição e felicidade das substâncias inteligentes (ou o bem físico dos espíritos) e, segundo, como qualificação de uma vontade preocupada em contribuir à conservação e ao aumento do bem universal, e em particular a felicidade dos semelhantes²⁵⁸.

Ao mesmo tempo em que as disposições primitivas internas (necessidade natural com implicações morais) de um indivíduo encontram com as de outro indivíduo, há uma convergência de expectativas mútuas de apreciação, e gera-se o que se pode chamar de normatividade; uma superação do subjetivismo relativista cujas “regras” são encontradas em toda espécie de sociedade humana, pois, conforme a tese monadológica:

79. As almas agem segundo as leis das causas finais, por apetições fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos. E ambos os reinos, o das causas eficiente e o das causas finais, são harmônicos entre si²⁵⁹.

Apesar do comportamento dos seres humanos ser governado por princípios internos do qual a própria racionalidade faz parte, isso não os leva para fora de uma dimensão inteligível do universo, mas os coloca em um novo patamar de racionalidade, mais complexo, do qual se observa que a regularidade de expectativas mútuas mediante práticas e contextos leva naturalmente a criação de acordos não-arbitrários entre os homens, ou em outras palavras, “os homens se encontram, concordam sobre regras que provêm de uma normatividade natural, e encontram certas vias, certas fórmulas que, na maneira de esquemas, são capazes de coordená-los em tal situação”²⁶⁰. Assim como escreve o filósofo em 1690 sobre os efeitos do agir coordenado: “De fato, não existe nada mais fácil que contribuir para o sólido bem-estar dos homens; sem esperar pela paz

²⁵⁷ Cf. GRUA, G. Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz, p. 70

²⁵⁸ Como ressalta Grua, “os dois sentidos são inseparáveis. Porque a vontade de produzir o bem do outro é em si uma perfeição e uma fonte de prazer”. Idem, ibidem. p. 74

²⁵⁹ Leibniz, G. W. La monadologie (éclaircissements par E. Boutroux). 1925. p. 184-185

²⁶⁰ Cf. GAUDEMAR, Martine de. Leibniz and moral rationality. In: DASCAL, M. Leibniz: what kind of rationalist, p. 325

universal ou pela assistência dos príncipes e dos Estados os indivíduos já possuem os meios para fazê-lo em parte [...] Nada é mais forte do que a associação”²⁶¹.

Esta passagem escrita em 1690 é importante porque é a continuidade do pensamento leibniziano em contraposição a Hobbes; mostra um importante entrelaçamento entre a constituição físico-moral frente o todo social; o organismo é o ponto de informação e comunicação das substâncias cuja sensibilidade não deve ser desprezada ou mal utilizada²⁶². Cada organismo não só é portador de características singulares que se complementam para desempenhar funções próprias como também é concebido como parcela de uma *organização multifacetada* – ou reflexiva – denominada sociedade. Não obstante, essa organização torna-se capaz, mesmo em situações de divisão (política, social, econômica, etc) restabelecer-se, ou melhor, como nas palavras de Leibniz sobre casos específicos observados em 1677, “manter-se em um caminho mediano” que evita comprometer tudo aquilo que já foi conquistado anteriormente. Os exemplos que o filósofo alemão dá sobre isto são Polônia e Holanda:

entre os poloneses, um representante territorial pode dissolver a assembléia por sua obstinação; na Holanda, quando algo de grande importância está sendo considerado, tal como paz, guerra ou tratados, a discordância de *uma* cidade perturba tudo. E, no entanto, devido à prudência e moderação daqueles que presidem ao todo, a maioria dos assuntos terminam de acordo com seus desejos. Nas assembléias alemãs, também, nem tudo é transacionado por maioria de votos, mas alguns assuntos requerem unanimidade, casos em geral que parecem anarquia para Hobbes²⁶³.

Essa abordagem indica que para a realização progressiva da melhor sociedade *possível* seria necessário que todos os membros se propusessem a ordenar seus conhecimentos²⁶⁴, averiguando as razões de suas escolhas passadas e redirecionando-as para um propósito coletivamente deliberado, e somado a isto, se estabelecesse entre estes uma ciência do Direito como guardadora das máximas morais e jurídicas

²⁶¹ “Indeed, there is nothing so easy as contributing to the solid well-being of men; and without waiting for universal peace or for the assistance of princes and of states, even individuals already have the means to do it in part [...] Nothing is stronger than association”. LEIBNIZ, G. W. Memoir for enlightened persons of good intention [1690] §6. In: LEIBNIZ, G. W. Political writings, p. 104

²⁶² Cf. Codex Iuris Gentium [1693] §13 In: LEIBNIZ, G. W. Political writings. 171

²⁶³ Caesarius Furstenerius (De Suprematu principum germaniae) [1677]. Cap. XI. In: LEIBNIZ, G. W. Political writings. p. 119.

²⁶⁴ Cf. LEIBNIZ, G. W. Elementa juris naturalis. In: GERHARDT, C.I. Die Philosophischen Schriften von Leibniz, vol I. p. 459

experimentadas e universalizadas durante o contínuo progresso individual²⁶⁵. Mas isto só se alcançaria a partir da contínua tomada de consciência de que a satisfação ponderada das próprias inclinações contribui para o movimento geral do mundo e que essas inclinações carregam os indícios de um mundo moral regido por uma ordem que se desenvolve regularmente no seio do mundo físico²⁶⁶. Em conclusão, se a sociedade moral é anterior a sociedade civil, é justamente a busca do bem dos outros na medida de suas próprias possibilidades²⁶⁷ que se poderia garantir que a individualidade do todo aumente ao mesmo tempo em que a das partes, ou melhor, ao mesmo tempo em que cada um dos seus elementos tenha mais movimentos próprios. E como veremos posteriormente, a dinâmica de interação entre elementos no plano micro pode produzir novas características no plano macro, o que estabelece um mecanismo circular de reforço ou restrição de comportamentos através da deliberação destes próprios elementos no sistema que lhe deram origem.

O processo de emergência de acordos espontâneos associado a observações empíricas indica-nos, portanto, que Leibniz já possuía um esboço daquilo que iria se chamar auto-organização e controle por *feedback*. Vejamos o que será retomado do filósofo alemão no século XX.

2.5 Leibniz e a Cibernética

Em seu livro intitulado *Cibernética e Sociedade*, publicado em 1950 e revisado em 1954, Norbert Wiener realiza uma breve abordagem histórica sobre o avanço científico do século XX e seus principais patronos, aqueles situados entre o século XVII até fins do século XIX, e que levaram adiante uma concepção altamente elaborada de “um universo em que tudo acontecia precisamente de acordo com a lei; um universo compacto, cerradamente organizado, no qual todo futuro depende estritamente de todo o

²⁶⁵ Cf. LEIBNIZ, Novos Ensaios, IV, vii, §11

²⁶⁶ Cf. LACERDA, T. M. A política da Metafísica: teoria e prática em Leibniz, 2005, p. 63

²⁶⁷ “[...] entre os homens, a justiça está ligada à prudência, a um equilíbrio entre o amor-próprio e o amor pelo próximo [...] o alcance desse nosso “bem próprio” [se dá] através da compreensão de que nosso bem coincide mesmo que seja difícil aceitar – e certamente aceitá-lo é muito difícil para os homens –, com o bem coletivo. É o conhecimento de nosso próprio bem, a sabedoria, que nos leva à justiça, isto é, que nos faz avançar racionalmente para o bem dos outros. Se pudermos sentir o bem alheio como nosso bem ou, pelo menos, compreender racionalmente que ao fazer um bem a um outro estamos também realizando nosso próprio bem, então talvez possamos agir como sábios e praticar a caridade que define a justiça. LACERDA, T. M. A política da Metafísica: teoria e prática em Leibniz, p. 177

passado”²⁶⁸. Destes patronos, Wiener ressalta o nome de Leibniz, cujos trabalhos possibilitaram a criação de um novo ramo da ciência que atualmente recebe o nome de *cibernética*²⁶⁹. Seu enfoque sobre a filosofia leibniziana é aqui importante:

Leibniz, entretanto, encarava o mundo todo como uma coleção de seres chamados “mônadas” cuja atividade consistia na percepção uns dos outros com base numa harmonia preestabelecida instaurada por Deus, e é evidentemente que concebia essa interação principalmente em termos óticos. Afora esta percepção, as mônadas não tinham “janelas”, de modo que, na concepção leibniziana, toda interação mecânica se torna nada mais nada menos que uma sutil consequência da interação ótica²⁷⁰.

Em princípio, Wiener vê na monadologia leibniziana a contraposição imediata ao corpuscularismo de seu colega inglês Isaac Newton. Baseando-se na mônada como a entidade substancial que subjaz e sustenta a sua física, se destaca a afirmação de que tais substâncias, antes de tudo, *percebem*. Percepção, segundo Leibniz, é a representação do todo nas partes, seja essa representação clara ou obscura; entretanto ao definir a mônada em termos de suas percepções, Wiener sublinha que essa fundamental propriedade da mônada não somente possibilita sua apercepção diante das outras – isto é, como relógios construídos com extrema perfeição e regulados com tanta exatidão que mesmo sob leis próprias conseguem entrar em acordo uns com os outros – como também o seu *realinhamento* diante delas. Pautado nesta abordagem sobre a apercepção e o realinhamento monádico, Wiener desenvolve a Cibernética como uma ciência das mensagens, ou melhor, do autocondicionamento de máquinas e seres vivos a partir de suas relações com o ambiente externo. Essas mensagens que *não são trocadas com o ambiente*, mas emitidas e novamente recolhidas, seja pelos seres vivos ou por máquinas, e tão logo verificadas, comparadas e ordenadas com base em sua eficiência, passam

²⁶⁸ WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade*, prefácio, p.9

²⁶⁹ “Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, venho trabalhando nas muitas ramificações da teoria das mensagens. Além da teoria da transmissão de mensagens da engenharia elétrica, há um campo mais vasto que inclui não apenas o estudo da linguagem mas também o estudo das mensagens como meios de dirigir a maquinaria e a sociedade, o desenvolvimento de máquinas computadoras e outros autômatos [...]. Até recentemente, não havia palavra específica para designar este complexo de ideias [...] vi-me forçado a criar uma. Daí “Cibernética”, que derivei da palavra grega *kubernetes*, ou “piloto”, a mesma palavra grega de que eventualmente derivamos nossa palavra “governador”. Descobri casualmente, mais tarde, que a palavra já havia sido usada por Ampère com referência à ciência política e que fora inserida em outro contexto por um cientista polonês; ambos os usos datavam dos primórdios do século XIX. WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade*, p. 15

²⁷⁰ WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade*, 1968, p. 18

então a formar um dos princípios básicos dentro da Cibernética denominado processo de retroalimentação ou *Feedback*.

Embora Wiener seja o autor mais associado aos estudos da cibernética, ele não é o único. Wiener pode ser encaixado em uma corrente de pensamento que se utiliza do conceito de *feedback* inicialmente para fins militares-industriais – rádios, termostatos, servomecanismos e armas automáticas passavam a ser amplamente requisitados durante a II Guerra Mundial – e, posteriormente, para identificar os processos de organização e comportamento social com o objetivo de *minimizar riscos*. No entanto, houve outra corrente que também se utilizou do conceito de *feedback* e cuja orientação apareceu como mais “humanista” do que a defendida por Wiener, a corrente encabeçada pelo fisiologista americano Walter Cannon e pelo bioquímico Lawrence Henderson entre as décadas de 40 e 50, cujos trabalhos contribuíram para o esclarecimento dos processos de comunicação que em funcionamento dariam origem a um conjunto estável de comportamento, nesse caso, fisiológico.

Segundo a abordagem de Cannon e Henderson há grandes limitações ao se observar a biologia pelo viés do mecanicismo, mas através da lente *organísmica* seria possível entender tanto a integração e a coordenação dos processos de equilíbrio *no* organismo como também *entre* organismos diversos; que dizer, assim como qualquer atributo de uma parte do organismo não se mantém estável quando isolada de suas outras partes, a própria sociedade refletiria tal déficit se posta sob as mesmas condições. Aqui, a analogia de Cannon e Henderson entre organismo e sociedade vai além do viés mecânico do século XVII e mesmo do viés organicista de Spencer quando compara as funções mais primitivas que evoluíram junto dos seres vivos: um conjunto de nervos que interligados permitem a estabilização da temperatura, pH, quantidades de água, sal e açúcar no corpo não podem mais ser vistos como *mecanismos* de regulação, mas sim como um *sistema* – sistema nervoso ou respiratório por exemplo – de controles mais flexíveis e suficientemente adaptativos, ao menos temporariamente, às oscilações do ambiente que os cerca. Tal processo de automanutenção e equilíbrio, porém aberto a diferenciações evolutivas graduais, recebeu o nome de *homeostasis* e se tornou a nova propriedade intrínseca tanto do sistema fisiológico quanto do sistema social dos seres vivos.

Apesar de uma aparente semelhança com o pensamento de Wiener, a diferença principal que separa o pensamento de Wiener do pensamento de Cannon e Henderson é que enquanto para o primeiro o processo de feedback auxilia o sistema a *minimizar*

ações de risco ou defasagens entre o mecanismo e o ambiente, para Cannon e Henderson, amparados pela teoria da evolução darwiniana e da equipotência de Claude Bernard, o processo de feedback não apenas regularia o sistema mas o levaria a níveis mais complexos de *adaptação*, conforme sua frequência e interação com o ambiente; portanto, enquanto para o primeiro o processo de feedback é denominado *negativo*, para os segundos o processo de feedback é denominado positivo, sendo aplicado perfeitamente à sociedade. E a diferença da teoria organísmica de Cannon e Henderson em relação àquela de Herbert Spencer, é de que há o destaque das propriedades *dinâmicas* inerentes ao próprio organismo e que aparecem como condição de estabilidade dentro de limites instáveis; a relativa regularidade do funcionamento do “organismo social” consistiria na maneira em que estão interrelacionados os seus elementos ali dentro: a alteração de um deles encontra resistência porque resultaria na alteração dos outros a que está conectado, assim, o mais provável é que um comportamento inaceitavelmente desviante seja neutralizado e trazido de volta ao estado original. E o que permitirá esse “controle” dentro do sistema social, não mais serão os elos de energia das partes, mas sim, em concordância com o que foi assinalado ainda que obscuramente por Spencer, a *linguagem* e os seus elos de informação²⁷¹.

É necessário sublinhar aqui que ao utilizar o conceito de cibernética e, mais precisamente, o processo de retroalimentação ou feedback, não estamos afirmando um viés reducionista da sociedade, limitando, por exemplo, todas as expressões e comunicações a ações teleologicamente orientadas, como requer a cibernética; estamos aqui nos utilizando dessa ferramenta para mostrar o aspecto dinâmico e autorregulado das relações humanas que, em conformidade a Leibniz e posteriormente ao pensamento sistêmico, converge para unidades de sentido instituídas por eles próprios.

Em termos sociológicos, talvez Leibniz tenha nos apresentado o esboço de um proto-sistema, de valores que hoje conhecemos como liberais, no qual cada indivíduo não apenas se moveria com toda a liberdade em busca de verdades e do bem real para si – indicio de egoísmo monadológico – mas nessa busca da melhor alternativa e estima das várias consequências possíveis, seriam construídas várias relações de progresso e de

²⁷¹ O termo informação continua aqui sendo tratado como um a espécie de energia, mas que, dentro dos sistemas sociais, se baseia em conteúdos de sentido que quando emitidas são capazes de “deflagrar” uma ação no elemento receptor. Cf. BUCKLEY, Walter F. A sociologia e moderna teoria dos sistemas, p.77

impedimento mútuo, de tal maneira que o movimento de cada indivíduo corresponda proporcionalmente a do outro²⁷².

2.6 Consequências factuais da interpretação tecno-científica do pensamento sistêmico

Como foi visto até aqui, os modelos de interpretação mecânico da sociedade provocaram diversas simplificações sobre a vida em conjunto, em suma, redução da subjetividade e das formas de expressão individual e coletiva além da sobreposição das formas de controle responsáveis pela manutenção “geométrica” do *status quo*. Entretanto, a proposta “alternativa” proveniente do modelo organísmico e do modelo organicista de sociedade também não pode ser encarado de modo superficial como interpretação mais “humana” dos agrupamentos de indivíduos. O projeto de compreender e atuar sobre uma sociedade mais complexa e interdependente encontrou o impulso que lhe faltava para se tornar um modelo cientificamente observável através dos estudos interdisciplinares promovidos e financiados pela Ford Foundation, instituição norte-americana que em seu início se ocupava fundamentalmente com a manutenção e desenvolvimento em larga escala do sistema industrial automobilístico assim como a organização direta do contexto sócio-político que o favorecia. E isto, como será visto, levou a diversas críticas.

Fundada em 15 de janeiro de 1936 por Edsel e Henry Ford, que se mantiveram no comando até seus respectivos falecimentos, um em 1943 e o outro em 1947, a instituição estava originalmente focada na administração e “redistribuição” da renda do mercado automobilístico (Ford Motors Company) assim como nos investimentos filantrópicos para o desenvolvimento das condições de vida para o povo norte-americano, isto é, aplicava seus fundos para propósitos científicos, educacionais, de caridade, etc. Após a morte dos dois presidentes da instituição, o filho mais velho de

²⁷² Essa ideia de relações e impedimentos mútuos entre mônadas, assim como entre indivíduos que se apresenta na hermenêutica do pensamento leibniziano, aparecerá sob um enfoque mais realista na teoria econômica de Adam Smith, que afirma que os diversos egoísmos individuais podem movimentar o conjunto à prosperidade: não é da benevolência do açougueiro que se deve esperar o jantar, mas do seu interesse no dinheiro que possui. Cf. SMITH, Adam. A Riqueza das Nações. vol. I. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 50.

Henry Ford herdou e se manteve no comando da instituição que não mais lidava, ou talvez em escala muitíssimo menor, com as decisões e projetos da indústria automobilística: o foco da instituição a partir de Henry Ford II estava no papel ambíguo de ser uma sociedade “filantrópica”, isto é, na dedicação exclusiva ao “sentido de urgência face as novas tecnologias de destruição e de polarização do mundo em dois gigantescos campos adversários²⁷³” estarem colocando em xeque a vida das sociedades e, principalmente, colocando em risco o próprio regime democrático estabelecido.

Em um dos relatórios de 1948 que tornava público as preocupações da instituição e suas respectivas decisões acerca da atmosfera apreensiva do pós-guerra, pode-se encontrar as seguintes diretrizes: “apoiar atividades que possam contribuir para (1) a paz mundial e um mundo de lei e justiça, (2) maior fidelidade aos princípios básicos de liberdade e democracia, (3) bem-estar econômico das pessoas, (4) com melhores oportunidades educacionais, (5) aumentando o conhecimento dos fatores que influenciam ou determinam a conduta humana, e a extensão de tal conhecimento para o máximo benefício dos indivíduos e da sociedade”²⁷⁴. A formulação destas diretrizes que nortearam os programas de reestabilização da sociedade foram divididas dentro da Ford Foundation, e o departamento responsável pela última diretriz, intitulada “Comportamento Humano e Relações Humanas” recebeu, em 1954, o nome de CASBS: Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences.

Para o CASBS se fazia de capital importância compreender a origem e o “funcionamento” dos valores, dos processos de aprendizagem, da comunicação, das organizações, dos esforços cooperativos e da satisfação individual para aplicar estes conhecimentos aos processos de elaboração de políticas públicas, desenvolvimento econômico, etc²⁷⁵. Nesse processo de reconhecimento e classificação das “forças” presentes na sociedade, várias ramificações especializadas começaram a surgir trazendo importantes desenvolvimentos teóricos e tecnológicos; foi o caso da Cibernética, das Teorias da Informação e da Comunicação, Teorias da Decisão e dos Jogos, assim como outras disciplinas que basicamente passavam a estabelecer associações entre Matemáticas, processos biológicos, psicológicos e sociais²⁷⁶. Nesse sentido de reunir

²⁷³ HAMMOND, Débora. The science of synthesis: Exploring the social implications of general systems theory, p. 5

²⁷⁴ THACKRAY, Arnold. CASBS: Notes Toward a History. In: HAMMOND, Débora. The science of synthesis, p. 6

²⁷⁵ Cf. HAMMOND, Débora. The science of synthesis, p. 6

²⁷⁶ Idem, ibidem, p. 7.

estudiosos do mundo inteiro, promovendo e alavancando uma concepção interdisciplinar de indivíduo e suas formas de expressão, analisadas sob a lente da *behavioral science*, a Ford Foundation foi considerada um dos maiores e mais respeitados centros intelectuais, socialmente ativos do século XX, muito embora o simples termo “social” trouxesse grande receio ao senado norte-americano e investidores, principalmente por assemelhar-se ao termo “socialista”²⁷⁷.

Até meados de 1954, o CASBS era o departamento formalmente responsável pelo desenvolvimento dos estudos em torno da sociedade, porém, em seu interior essas mesmas teorias do social não chegavam a uma síntese teórica coesa, entrelaçada. Mas foi no outono do mesmo ano que quatro pesquisadores, sentados juntos durante o almoço, discutindo o mútuo interesse em construir uma teoria geral destes complexos comportamentos que se apresentavam socialmente, deram início a uma nova etapa das Ciências Biológicas e Sociais criando a Society for General Systems Research (SGSR) e o conceito fundamental de “teoria geral dos sistemas” e seus “sistemas abertos”²⁷⁸; o objetivo era explorar as similaridades estruturais e funcionais dos sistemas em todos os níveis de organização e ser a principal alternativa aos modelos reducionistas que até então vigoravam nas ciências humanas; para Bertalanffy, “a concepção behaviorista do organismo como inteiramente passivo contribui para uma visão de humanidade que justifica formas totalitárias de controle social”²⁷⁹. Os pesquisadores envolvidos nessa elaboração eram K. Boulding, R. Gerard, A. Rapoport e L. von Bertalanffy, dos quais o último será visto mais profundamente porque representa o elo de ligação entre Leibniz e Luhmann.

2.7 Ludwig von Bertalanffy

A abordagem matemático-biológica dos seres vivos a partir de Bertalanffy²⁸⁰ é dada como a origem oficial da teoria dos sistemas. No entanto, este trabalho chegou até aqui

²⁷⁷ Idem, ibidem

²⁷⁸ Idem, ibidem, p. 9

²⁷⁹ Idem, ibidem, p. 18

²⁸⁰ Cf. Nascido em 1901 na Áustria, mais precisamente na cidade de Atzgersdorf, Bertalanffy pertenceu a uma família de classe relativamente alta para os padrões da época. Entretanto, com o início da I Guerra Mundial, a boa situação econômica da família entrou em colapso, o que exigiu atitudes mais austeras até mesmo para se investir na educação do filho. Apesar dos obstáculos, Bertalanffy se destacou nos estudos e conseguiu ingressar na Universidade de Innsbruck para sua graduação em Biologia e, posteriormente, na Universidade de Viena, onde várias vezes foi convidado a trazer suas críticas à

ênfatizando que a concepção sistêmica possui uma raiz filosófica mais antiga – como o próprio Bertalanffy reconhece – que se situa numa importante reviravolta metafísica e epistemológica que a possibilitou, instaurada por diversos pensadores, entre eles, o filósofo alemão G. W. Leibniz e sua defesa das mônadas e das máquinas orgânicas frente ao atomismo e ao mecanicismo cartesiano no século XVII. Sendo Bertalanffy o autor que de fato *alavancou* os estudos sistêmicos da vida criando um novo paradigma que abriu portas para a ciência do século XX refletir sobre a composição e as relações entre organismos e sociedades, ver-se-á nos próximos parágrafos como seu nome se tornou peça chave para a ligação de Leibniz a Luhmann.

Em 1926, ano de obtenção do título de doutor, Bertalanffy já abordava sob a orientação de Moritz Schlick uma problemática caracteristicamente moderna referente ao problema da “Alta ordem de integração nos trabalhos de Gustav Fechner”. Tal problemática mostrava o interesse de Bertalanffy nos fenômenos de emergência biológicos e sociais e, mais do que isso, na questão sobre até que ponto se justificava considerar “entidades supra-individuais” compondo organismos vivos como integrações de alta ordem.

A atenção que se deve ter sobre essa época da vida de Bertalanffy é para ressaltar dois fatores que influenciaram seu pensamento para a posterior criação da teoria geral dos sistemas: 1) o contato com o Círculo de Viena e 2) sua enfática posição antimecanicista da ciência e dos seres vivos.

Sobre o primeiro ponto, amparado na pesquisa histórica de William Johnston²⁸¹, pode-se dizer que na primeira metade do século XIX, Viena – terra natal de Bertalanffy – se encontrava sob forte influência de duas correntes de pensamento que buscavam integrar as ciências, as artes e a sociedade em uma unidade interdependente, a saber, de um lado, os impressionistas, e de outro, os “continuadores de Leibniz”²⁸².

Enquanto a corrente impressionista, formada por escritores, filósofos e artistas afirmava uma linha subjacente que através da arte seria capaz de desvelar a ligação entre todas as demais áreas da sociedade, a influência do pensamento leibniziano em Viena – começando em 1712 quando o filósofo alemão trabalhou para o Príncipe

tradicional perspectiva mecânica de homem e de mundo. HAMMOND, Debora, The science of synthesis, p. 108

²⁸¹ The Austrian mind: an intellectual and social history - 1848-1938.

²⁸² Op. Cit. p. 5

Eugene de Savoy, durante dois anos²⁸³ –, segundo Johnston, se deu exatamente pela base metafísica para o estudo das ordens naturais, isto é, a teoria da *harmonia pré-estabelecida*, que combinava as vantagens do pluralismo e do monismo ao colocar as mônadas como entidades lógicas fundantes do universo. Nessa perspectiva, os principais nomes que levaram o pensamento leibniziano para o século XX aplicando-o a diversos campos, como lógica, matemática, fisiologia e psicologia foram Bernard Bolzano²⁸⁴ e Franz Brentano²⁸⁵.

Nessa Viena do século XX, Bertalanffy pode então familiarizar-se com as questões metafísicas propostas por Leibniz através de seus continuadores que passavam a formar, por organização de Moritz Schlick, uma associação formada por filósofos, lógicos, matemáticos, economistas entre outros, que se destacava pela aproximação lógico-matemática de Leibniz e à busca gradual de uma purificação da linguagem e dos meios de se alcançar, através de rigorosos critérios de cientificidade, uma maior compreensão sobre a natureza²⁸⁶. Entretanto, apesar de frequentar os encontros organizados por Schlick, Bertalanffy nunca se tornou um membro formal do Círculo de Viena, pois enquanto era simpático ao ideal de unificação das ciências, também era crítico do reducionismo inerente às “atitudes ortodoxas” do positivismo lógico defendido pelo grupo²⁸⁷.

Mas se em um primeiro momento, o biólogo vienense estava preocupado com ordens e interrelações principalmente no que tangeria aos estudos biológicos do organismo, em um segundo momento ele passa a se preocupar especificamente com o embate entre mecanicismo e vitalismo, alargando a ruptura entre uma e outra visão.

Em sua obra de 1933, *Modern Theories of Development*, Bertalanffy aponta o embate entre mecanicismo e vitalismo como as duas cosmovisões que emergiram e mais se desenvolveram na compreensão do problema da vida²⁸⁸. De acordo com o biólogo, o modelo mecanicista observa o fenômeno biológico como somente “uma complicada

²⁸³ Foi durante este mesmo período que o filósofo escreveu sua *Monadologia* e os *Princípios da Natureza e da Graça* publicados posteriormente

²⁸⁴ Vide JOHNSTON, W. *The Austrian mind: an intellectual and social history - 1848-1938..* p. 274 e ss.

²⁸⁵ Idem, *ibidem*. p. 290 e ss.

²⁸⁶ Tal método adotado pelo Círculo de Viena foi denominado positivismo lógico. Importante ressaltar que este critério surgiu também a partir das contribuições de Wittgenstein e sua teoria da linguagem, que basicamente refletia sua visão atomística dos fatos, isto é, que os enunciados gerais poderiam ser analisados e decompostos em enunciados elementares referentes ao processo de conhecimento.

²⁸⁷ Cf. BERTALANFFY, L. *Teoria general de los sistemas*, p. 11

²⁸⁸ BERTALANFFY, L. *Teoria general de los sistemas*, 1989, p. 28

constelação de processos físico-químicos”²⁸⁹; seu método de separação e análise dos processos e das “peças” elementares constituintes de um corpo levava os mecanicistas a afirmar que qualquer substância viva expressaria um agrupamento material básico – átomos, células, elétrons – passível de ser conhecido desde que compreendido seus processos de formação mecânicos, ou fluxos: energia cinética, centrífuga, centrípeta, alavancas, etc. Mas, segundo Bertalanffy, organismos e processos biológicos têm resistido obstinadamente a este ponto de vista, reorientando o biólogo a compreender o organismo individual por inteiro²⁹⁰; quer dizer, em relação aos estudos anteriores, começa a surgir uma guinada do pensamento biológico na qual a interpretação do organismo já não aceita que se utilize de qualquer maneira a analogia entre órgãos e peças, órgãos e mecanismos; a interpretação de que o organismo seja apenas um capcioso sistema de combinações físico-químicas subordinado a causalidade linear é sobrepujado pela interdependência das “partes”, a qual torna possível chegar a novas compreensões sobre os processos e os estados do corpo, como por exemplo, o metabolismo ou a irritabilidade, que se refletem no *organismo por inteiro* e não em seus constituintes por si sós.

A denominação para essa guinada que aparece como antítese da cosmovisão mecanicista é o *vitalismo* ou modelo organísmico, que segundo Bertalanffy, ainda mantém certos resquícios históricos ligados ao mecanicismo, mas se trata da perspectiva mais “humana”, seja em termos especificamente biológicos ou mais abrangentes, quando associadas a moral, a política ou ao direito.

De acordo com o biólogo vienense, a fonte original da visão vitalista não estaria no enfoque estrito do intelecto, mas nos sentimentos e nas percepções como características básicas da inteireza da “máquina viva”; como salientava Leibniz sobre a dependência que a corporeidade tem de um ente distinto que a percebe como uma unidade, Bertalanffy ratifica que pelo viés do vitalismo, o observador precisa “conceber-se dentro entidade corpórea que observa”²⁹¹ para reconhecer sua unidade, harmonia e regulação. Embora esse seja o mérito da cosmovisão vitalista, não reduzir a vida, seus estados e suas expressões à leis físico-químicas, o preço a ser pago é justamente a fundamental crítica que se põe quanto ao nível de objetividade a que se chega quando se afirma, por exemplo, que um princípio não-espacial interfere em um

²⁸⁹ Idem, ibidem, p. 28.

²⁹⁰ Idem, ibidem, p. 33

²⁹¹ BERTALANFFY, L. Teoria general de los sistemas. 1989, p. 45.

evento orgânico. Assim, esbarrando em um entendimento intuitivo ou especulativo dos dados biológicos, o vitalismo passa a ser criticado pela sua visão metafísica e até mesmo mística da vida²⁹².

Para Bertalanffy, portanto, se de um lado o mecanismo provê as específicas características dos organismos, como sua organização e seus processos de interação um sobre o outro, o vitalismo, por sua vez, reconhece as características de uma totalidade e de uma ordem orgânica que escapam da cosmovisão mecânica. Mas um e outro, ainda são problemáticos: enquanto o primeiro reduz o organismo à peças desviando-se da *relação* existente entre elas, o segundo escapa da possibilidade de uma explicação científica natural de seu objeto quando se apoia em conceitos e medidas subjetivas.

O biólogo austríaco então almeja construir um novo ponto de vista, que leve em conta não só a individualidade orgânica e a totalidade realçada pelo vitalismo, mas que admita o método da investigação científica: ele passa a chamar essa nova cosmovisão de “biologia organísmica”, ou melhor, de *teoria sistêmica do organismo*²⁹³.

Distanciando-se das “máquinas vivas” e aproximando-se dos “organismos vivos”, Bertalanffy toma como base os importantes resultados advindos de pesquisas em torno da organização e dos processos vitais dos organismos produzidas por pesquisadores como Claude Bernard e Hans Driesch para advogar que “a destruição da *organização* significa ao mesmo tempo a destruição da vida”²⁹⁴, pois, “organismos exibem as propriedades da vida não por causa de alguma peculiaridade especial destes compostos, mas por conta do heterogêneo sistema dentro do qual estes compostos são articulados”²⁹⁵.

O conceito *organização* faz toda a diferença dentro da “revolução organísmica” de Bertalanffy porque é o único capaz de exibir uma articulação não redutível entre as noções de totalidade, crescimento, diferenciação, ordem hierárquica, controle, etc. Diferentemente do que propõe a teoria mecanicista ao apontar a *organização* como o conceito fundamental que mantém o equilíbrio de eflúvios atômicos em um espaço geométrico, Bertalanffy propõe, antevendo a crítica leibniziana, que a organização “não se presta com facilidade a interpretação quantitativa”, mas, deve ser vista em um sentido organísmico, ou seja, que leve em conta principalmente a

²⁹² Cf. Idem, *ibidem*

²⁹³ Cf. BERTALANFFY, L. *Teoria general de los sistemas*, p. 46

²⁹⁴ Cf. BERTALANFFY, L. *Teoria general de los sistemas*, 1989, p. 47 grifo nosso

²⁹⁵ Cf. BERTALANFFY, L. *Teoria general de los sistemas*, 1989, p. 48

função dos órgãos e suas inter-relações que só obtêm significado *dentro* do próprio organismo/sistema.

Embora a maior parte das pesquisas científicas em torno dos sistemas vivos evite tocar nos termos teleologia ou propósito sustentando serem pontos de vista subjetivos e antropomórficos, sob o viés da teoria sistêmica de Bertalanffy torna-se impossível não considerar uma finalidade específica para as partes dentro do todo. Purificando a teleologia de suas ambiguidades, isto é, levando-se em consideração que a noção de propósito, no caso do organismo, não estaria atrelada especificamente com o vitalismo na tese de uma força ou um *deus ex machina* orientando comportamentos – o que incorreria na hipótese de Malebranche –, mas sim, com as formas descritivas do observador sobre os processos vitais que ocorrem no organismo em busca de um mínimo de manutenção e equilíbrio, desaparecem os problemas ditos subjetivos e antropomórficos e ressurge o aspecto científico do termo; a noção de teleologia sob este viés permite então compreender a existência e a integração de “subsistemas” dentro do sistema organísmico, atuando em diferentes condições, por diferentes caminhos, mas alcançando um mesmo estado final para o todo. Esta *equifinalidade*²⁹⁶ dos subsistemas – chamados de circulatório, respiratório ou digestivo, por exemplo – representa uma teleologia dinâmica que sustenta a variedade e a autonomia²⁹⁷ dos subsistemas interiores ao sistema mais amplo, o organismo, que não só interagem entre si mas também com o ambiente em busca de um melhor desempenho.

O conceito de organismo pelo biólogo vienense passa a ser, portanto, a de um *sistema aberto*, que em suas palavras pode ser assim resumido: “Um organismo vivo é um sistema organizado em ordem hierárquica de um grande numero de diferentes partes, nas quais um grande número de processos são dispostos de maneira que suas relações mútuas dentro de amplos limites e sob constante troca de materiais e energias constituem o sistema [...] e apesar das perturbações condicionadas por influencias

²⁹⁶ Para as demais teleologias sublinhadas por Bertalanffy, ver Teoria general de los Sistemas, p. 80-81.

²⁹⁷ Não como processos arbitrários e isolados uns dos outros, mas organizados e harmonizados de uma forma definida. Cf. BERTALANFFY, Modern theories of development, 1933, p. 48. Bertalanffy nesse ponto é enfático: “Por causa da natureza dos processos vitais depender da ocorrência em um organismo individualizado, não haveria sucesso a tentativa de analisar um evento vital sem se remeter aos processos parciais ocorrendo em unidades independentes no interior do organismo a ser analisado. As reações em uma dada arte dependem em larga escala não somente dela própria, mas do estado em que se encontra o organismo em sua total. Por esta razão, nos dirigimos ao organismo, dentro de amplos limites, como um sistema unitário, e não meramente como um agregado de máquinas individuais. BERTALANFFY, L. Modern theories of development. 1933, p. 48.

externas, o sistema é gerado ou mantido em seu estado característico, ou seus processos levados a produção de sistemas similares”²⁹⁸.

Este conceito de organismo como um *sistema aberto*, introduzido em 1940 por Bertalanffy, é a mais importante contribuição para a evolução do pensamento sistêmico e principal conexão entre Leibniz e Luhmann. Filosoficamente, pode-se dizer que Bertalanffy, sob influência da corrente neoplatônica²⁹⁹, levou adiante uma discussão muito anterior a ele, promovida por neoplatônicos no qual se “privilegia uma teoria geral do mundo a partir do Uno”³⁰⁰; em segundo lugar, tratando especificamente da teoria leibniziana, Bertalanffy pode conceber as deficiências do mecanicismo, principalmente ao que se refere à transferência de energia e ao modo de se observar reducionista; em terceiro lugar, em nível sociológico, é importante ressaltar que a transposição da teoria dos sistemas para as Ciências Sociais só se deu efetivamente com o final da II Guerra Mundial, e principalmente com a explosão científico-tecnológica norte-americana. Tendo em mente a crítica que Bertalanffy faz ao modelo cartesiano de ciência, pode-se chegar também à sua crítica ao modelo de sociedade proposto pelo mecanicismo: para o biólogo vienense a visão mecanicista estaria enraizada em uma concepção utilitária “profundamente conectada com a perspectiva econômica do século XIX e meados do XX”³⁰¹, que reforçariam, nada mais, nada menos, que uma visão hobbesiana de sociedade como “guerra de todos contra todos”. Bertalanffy não compartilha dessa visão mas reafirma, baseado em sua Teoria Geral dos Sistemas que o estudo da sociedade se trata de um estudo sobre o *sistema social*; e para compreender a manutenção do equilíbrio ou mesmo as suas situações de instabilidade, deve-se atentar

²⁹⁸ BERTALANFFY, L. Modern theories of development, 1933, p. 49

²⁹⁹ Como aponta o professor Cirne-Lima, o conceito alargado e renovado de sistema presente nos estudos de Bertalanffy não se torna importante apenas pela sua busca em romper com o paradigma mecanicista nas ciências humanas do século XX, mas principalmente porque leva a diante a herança neoplatônica sobre o Uno. Cirne-Lima recomenda ainda a leitura da dedicatória que Bertalanffy escreveu na sua obra Teoria Geral dos Sistemas: “Manibus Nicolai de Cusa Cardinalis, Gottfriedi Guglielmi Leibnitii, Joannis Wolfgangi de Goethe, Aldique Huxleyi, necnon de Bertalanffy Pauli, S.J., antecessoris, cosmographi” BERTALANFFY, L. 1989, “dedicación”.

³⁰⁰ Segundo Cirne-Lima, Bertalanffy sustenta “[...] o fato inegável de que não são as partes como partes que constituem aquilo que chamamos de vida. Não são as partes, mas sim as relações existentes entre as diversas partes que constituem a unidade organizada do ser vivo. A vida é o organismo, organismo é o nome que damos à harmonia hierárquica das relações existentes entre as diversas partes que constituem um ser vivo”. Dialética e Auto-Organização, p. 26. Nesse sentido, cada conjunto forma um sistema dentro de sistemas, reproduzindo de modo especializado o padrão pré-estabelecido pelo sistema mais amplo (Cf. Idem, ibidem, p. 27). A teoria dos sistemas, assim como as teorias de auto-organização são “roupagens” de uma mesma ontologia neoplatônica que defendia a *causa sui* como o processo circular de causalidade de Deus e do Uno. Cf. Idem, ibidem, p. 19

³⁰¹ Cf. HAMMOND, Debora. The science of synthesis, p. 117

que este sistema subsiste fundamentalmente através do universo simbólico e do fluxo de informações e sentidos que transcendem a esfera do mundo físico e do viés utilitário. Fora do universo simbólico não há consenso, não há guerra, não há sistema social.

CAPÍTULO III

Luhmann: A sociedade como sistema autopoietico e a ordem por trás dos subsistemas

Objetiva-se com este capítulo abordar o atual pensamento sociológico, mais precisamente sob o viés luhmanniano, sublinhando: a) as características fundamentais do pensamento sistêmico que o sociólogo alemão Niklas Luhmann incorporou em sua *systemtheorie*; b) o pensamento do autor, com suas rupturas e com suas continuidades em relação à formação e funcionamento da sociedade; c) os pontos convergentes ao do filósofo seiscentista no que tangem à formação e funcionamento do sistema social, isto é, como as instituições passam a ser compreendidas como mônadas que percebem e comunicam a complexidade segundo suas próprias posições, funções e estruturas.

3.1 Os “novos sistemas”

Como pode ser visto até aqui, a evolução do conceito sistema e das aplicações interdisciplinares através do modelo organísmico passou a concentrar uma série de inovações que alteraram radicalmente o caminho das ciências tanto biológicas quanto sociais. Na metade do século XX, com o biólogo Ludwig von Bertalanffy, a corrente sistêmica também chamada de Teoria dos Sistemas adquiriu dimensões significativas pela sua formulação rigorosamente aceitável dentro do enunciado da entropia termodinâmica. De forma geral, a abordagem feita por Bertalanffy sobre a

complexidade *estrutural* e *funcional*³⁰² dos organismos vivos confrontou a visão predominantemente mecanicista na filosofia e nas ciências ao enfatizar que toda natureza seria composta, não de peças ou mecanismos, mas sim de sistemas, que se relacionariam *abertamente* com o ambiente em que estão inseridos e mesmo com outros sistemas, construindo uma relação de complementaridade em suas estruturas que os tornariam mais fortes e mais dinâmicos do que se os seus elementos estivessem separados.

É a partir dessa pretensão de universalidade da pesquisa de Bertalanffy sobre os sistemas em geral que Niklas Luhmann percebeu que uma aproximação da Teoria dos Sistemas poderia então ser útil a perscrutar as leis que não somente governam, mas reestabilizam a sociedade, apesar de todos os seus problemas, de modo a fazê-la continuar existindo e funcionando³⁰³.

Segundo o sociólogo alemão, desde suas primeiras formulações gerais, a perspectiva sistêmica iniciada por Bertalanffy já se propunha a entender melhor a relação entre *complexidade* e *racionalidade*³⁰⁴; para Luhmann, Bertalanffy parece ter colocado com precisão uma nova e coerente concepção de *complexidade*: esta seria o conjunto das relações existentes e possíveis que seriam sempre imensamente maiores e difíceis de serem compreendidas pela inteligência humana, que mesmo sedenta de padrões, combinações e comparações, ou seja, possuidora de uma complexidade diferente, não daria conta de entendê-las em sua totalidade. A essas *diferentes complexidades* que se autoimplicam foram dados posteriormente os nomes de *ambiente*³⁰⁵ e de *sistema*³⁰⁶.

³⁰² Por colocar a função (habilidade, ação social) como *derivada* da estrutura (corpo orgânico, valores, cultura) Bertalanffy é considerado “estrutural-funcionalista”, mesma denominação que será dada a Talcott Parsons, sociólogo influenciado por Bertalanffy e professor de Niklas Luhmann.

³⁰³ Em contraposição ao juízo de Shaftesbury de que “the most ingenious way of becoming foolish, is by a system” (Shaftesbury. *Characteristics of men, manners, opinions, times*. 1999, p. 130), parece que a não formulação de um sistema abrangente é que pode levar a fragmentações teórico-práticas além de transposições conceituais imprecisas de outras disciplinas, assim como aconteceu com a Sociologia. Na época contemporânea claramente se percebe a insustentabilidade das posições que se pretendem únicas ao se pronunciar sobre o mundo; o caso de Luhmann se diferencia justamente por se colocar como *possibilidade*, assim como qualquer outra, entretanto, com uma precisão conceitual que acompanha a complexidade de sua época.

³⁰⁴ Principalmente durante o Iluminismo alemão se pressupunha o *complexo* como obstáculo a qualquer forma de ciência e a qualquer forma de planejamento humano.

³⁰⁵ Do alemão *Umwelt*, surgem as traduções aqui utilizadas como ambiente, entorno e meio, que se tratam de terminologias que significam não apenas o caráter físico que rodeia o sistema, mas também a imensa gama de possibilidades que o circundam e que podem ser interpretados como aspectos sociais, naturais, culturais, econômicos e políticos inter-relacionados do qual o sistema tenta sempre dar conta.

Embora a divisão ambiente-sistema seja importante para criar uma distinção entre tudo aquilo que se mantém relativamente confuso e indistinto na parte *externa*, enquanto na parte *interna* haveria um conjunto de mecanismos trabalhando como “filtros”, responsáveis por captar, tratar e redistribuir a informação antes na forma “bruta”, nesta primeira elaboração sistêmica³⁰⁷ o processo de “interação” com o ambiente, para Luhmann ainda não se fazia claro em seu funcionamento questões sobre qualidade e quantidade, adaptação e condicionamento;

Sobre esta problemática da “abertura” do sistema, Luhmann contrapõe pontos importantes também advindos de pesquisas em torno do organismo: em primeiro lugar, o fato de o sistema estar *aberto*, interagindo com o ambiente, importando elementos para sua própria subsistência – sejam nutrientes ou informações – torna possível que a ocorrência de perturbações provenientes de fora poderiam levá-lo a um novo comportamento, principalmente pela inclusão de outras variáveis³⁰⁸; soma-se a isto outro problema: retirar a abordagem fisiológica ou anatômica de qualquer sistema incorreria em perda ou indistinção de sua existência em relação ao ambiente em que está.

Sob o viés de Luhmann todo sistema, apesar de interdependente, não dispensa energia desnecessariamente. A base da interdependência é funcionar com variáveis essenciais, ignorando, ao menos parcialmente³⁰⁹, aquilo que é externo ou aquilo que está internamente em funcionamento crítico; em sistemas orgânicos mais complexos, o

³⁰⁶ Para uma definição sociologicamente precisa, Raymond Boudon explica que por sistema se compreende um objeto complexo formado por elementos distintos ligados entre si quer por relações de interação quer por relações de interdependência. Tais elementos deste sistema são considerados, portanto, como subsistemas, ou seja, pertencem à mesma categoria que o conjunto de que fazem parte. Cf. BOUDON, R. Dicionário de Sociologia. pág. 225. Nestas primeiras páginas não será feita ainda uma especificação de qual sistema se está falando, o que Luhmann mesmo propõe para teste do nível de abstração e universalidade da teoria, bastando ter em mente que qualquer conjunto organizado e em funcionamento poderá ser considerado um sistema desde que se respeite as inter-relações entre suas partes e o todo como veio sendo discutido até aqui (por exemplo, sistema solar, biológico, psicológico, etc.).

³⁰⁷ Importante ressaltar que a denominação “sistêmico(a)” é entendida aqui como um processo de conhecimento que não concorda com a suposta aleatoriedade dos fenômenos afirmada pelo método atomístico e nem com a interpretação puramente geométrica do método cartesiano: em suma, se constitui como arcabouço teórico desenvolvido por pensadores como Leibniz que via em cada particular a própria totalidade e, conseqüentemente, a irredutibilidade do real aos seus fragmentos. Formalmente, a Teoria dos Sistemas se trata da corrente de pensamento inaugurada por Bertalanffy na década de 50, mas que dependeu, sem dúvida, das críticas anteriores ao atomismo e ao mecanicismo cartesiano.

³⁰⁸ Ver a base para essa leitura de Luhmann em ASHBY, W. R. Design for a Brain. p. 18-19.

³⁰⁹ Esse processo de “ignorar” pode ser entendido melhor como uma independência temporária que se observa nos elementos do sistema quando este é “visto de perto”: “Because there are various degrees of independence, so that Y may be independent of X over a small region of the field but not independent if the same region is extended [...]. Ashby, W. R. Design for a Brain. p. 161

elemento crítico pode ser ignorado temporariamente até que se restabeleça ou mesmo permanentemente, desde que haja elementos em seu interior que tenham acumulado adaptações suficientes para efetivar essa substituição³¹⁰.

Em suma, a analogia biológica aqui introduzida por Luhmann tem como objetivo romper com o modo de pensar holístico que afirmava que para qualquer alteração haveria necessidade de se mobilizar todas as interdependências do sistema simultaneamente. Exemplificando esta situação, Luhmann indica que

os transtornos que o sistema experimenta, provenientes do meio, não têm de ser enfrentados como um todo, mas podem ser selecionados e trabalhados localmente: a dor de estômago, que se concentra no ventre, e não é necessariamente uma dor completa do corpo; ou as dificuldades econômicas que um sistema social experimenta, mas que nem por isso transformam-se em automaticamente em dificuldades políticas. Tampouco as teorias científicas teriam de mudar, no caso de haver inflação: ao contrário, a teoria deve manter-se constante, para que possa descrever suficientemente o fenômeno inflacionário...³¹¹.

Isto nos leva também para um segundo ponto – ainda sobre o problema da abertura do sistema à interação com o ambiente – mas que agora será exclusivo aos sistemas sociais. Luhmann ressalta que assim como qualquer sistema, o social possui uma capacidade muito limitada de respostas ao ambiente porque jamais pode alcançar o cálculo total das variáveis que lhe podem ser úteis; em outras palavras, com base em princípios econômicos, o sociólogo indica que o sistema, por não ter conhecimento total das alternativas e das consequências para cada possibilidade que se apresenta, acaba realizando determinadas *seleções* de forma que o selecionado maximize a sua utilidade³¹².

Ora, o que Luhmann está tentando resolver é a questão sobre a relação entre *complexidade* e *racionalidade*; do seu ponto de vista, a maneira mais acessível de se pensar a complexidade continuaria sendo a imagem daquela grande variedade das “possíveis relações, dos possíveis acontecimentos e dos possíveis processos”³¹³ que se fazem muito maiores do que qualquer sistema possa aceitar, processar, ou legitimar – seja esse sistema um cérebro, um organismo, uma máquina ou uma formação social.

³¹⁰ Cf. ASHBY, W. R. Design for a Brain. p. 154-155

³¹¹ LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, 2009 p. 181

³¹² Cf. Idem, ibidem, p. 183

³¹³ LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, p. 184

Somado a esse natural e espontâneo nível de complexidade, extrínseco ao sistema, o que dizer de seus elementos intrínsecos? Tomando o sistema psíquico ou social como exemplo, é evidente perceber como a pressão interna, como informações ou conhecimentos aprendidos e multiplicados, ainda que por técnicas eletrônicas de armazenamento e transmissão chegam, em diversos casos, a contribuir para a própria dificuldade de funcionamento do sistema; este caso de desenvolvimento tecnológico e consequente complexidade interna demonstra que a pressão interna exercida pelos próprios elementos nem sempre promove as melhores condições para o sistema realizar o fim desejado. Em outras palavras, assim como ocorreu com a ideia iluminista, sustentar que o aumento constante dos saberes para tornar o mundo proporcionalmente mais transparente e, em consequência, as decisões tomadas pelos homens mais acertadas e evidentes, revela-se uma ideia ilusória, justamente por ignorar os efeitos entrópicos desorientadores pelo excesso de informação³¹⁴.

A proposta sistêmica de Luhmann a respeito deste problema da racionalidade frente a complexidade é colocada da seguinte forma: enquanto a complexidade se apresenta como soma total de *possibilidades*, a racionalidade aparece como o produto da multiplicação de *seus próprios elementos*, e das relações entre eles, mas que exige a *seleção* das mais eficientes para fazer frente a pressão externa. Nas palavras de Luhmann:

Por complexo se designa, então, aquela soma de elementos, que em razão de uma limitação imanente de capacidade de conexão do sistema, já não possibilita que cada elemento permaneça sempre vinculado. Como as relações possíveis entre os elementos aumentam quando o sistema cresce, apresentam-se limites drásticos na capacidade de relação dos elementos, principalmente quando se considera os diversos tipos de sistema: células, cérebros, comunicação; ou quando se parte, por exemplo, dos possíveis contatos que os indivíduos possam estabelecer, em uma época determinada³¹⁵.

Dessa forma, o autor conclui logo em seguida que "o sistema opera de maneira seletiva, tanto no plano das estruturas como no plano dos processos: sempre há outras possibilidades que podem ser selecionadas, quando se tenta atingir uma ordem.

³¹⁴ SANTOS, José M. *O pensamento de Niklas Luhmann*. 2005, p. 126

³¹⁵ LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, p. 184.

Precisamente porque o sistema seleciona uma ordem, ele se torna complexo, já que se obriga a fazer uma seleção da relação entre seus elementos”³¹⁶.

Se estes são os primeiros contornos do sociólogo sobre o conceito sistema, já nos anos 80, quando se aproxima do conceito de *autopoiesis* proveniente dos biólogos Maturana e Varela³¹⁷, Luhmann transpõe para a Sociologia um novo conceito que se tornaria peça-chave em sua teoria dos sistemas sociais: baseado na resolução anterior sobre a relação entre complexidade e racionalidade, ressalta que a maneira de operar seletiva intrínseca ao sistema que é *diferente e diferenciante* passa a mostrar que este se difere em complexidade do ambiente exclusivamente porque a sua operação é *circular e interna*³¹⁸. Neste momento, é preciso notar que Luhmann continua o caminho já trilhado por Bertalanffy sobre levar em conta principalmente a *função* dos órgãos ou subsistemas e suas inter-relações que só obtêm significado *dentro* do próprio organismo/sistema; entretanto, para se ultrapassar os termos biológicos e se alcançar o conhecimento específico dos sistemas sociais, é preciso operar um corte radical que deixe exposta suas operações. Luhmann distingue três tipos de sistemas:

³¹⁶ Idem, ibidem.

³¹⁷ Essa segunda fase, na qual Luhmann se aproxima dos autores chilenos, é marcada pela obra *Sistema Social, esboço de uma teoria geral*³¹⁷, publicada em 1984 e considerada “inicial” pelo próprio autor – embora já tivesse produzido todo um arcabouço teórico anteriormente pelo viés funcionalista – para a compreensão da sociedade moderna.

³¹⁸ Quando Luhmann fala do tema diferença ou diferenciação, se orienta várias vezes pelo evolucionismo darwiniano, mas também chama a atenção para o filósofo e sociólogo francês Gabriel Tarde (1843-1904). Fazendo breve parênteses sobre a obra de Tarde, *Monadologia e Sociologia*, da qual tira conclusões sociológicas dos princípios filosóficos de Gottfried Leibniz, pode-se dizer que o autor reinterpreta o conceito *diferença* tomando a substância leibniziana como fundamento, como o “infinitamente pequeno que constitui toda a diferença”. Afirma Tarde que se as mônadas são *diferenciadas*, pois, dotadas de qualidades que as singularizam umas em relação às outras, e também *diferenciantes*, pois, animadas por uma potência imanente de mudança contínua, o mundo passa a ser o espaço das relações e das emergências infinitesimais produzidas pela capacidade de multiplicação dos agentes: assim foi na Física, com a pulverização do corpo celeste em uma infinidade de massas corpusculares; na Química, com a ruptura do átomo em turbilhões subatômicos; na Biologia, com o rompimento da unidade orgânica em um número prodigioso de células, e em todas as outras ciências que tiveram que resolver as unidades em miríades de agentes infinitesimais. Se dessa forma se dá o desenvolvimento das várias ciências, segundo o francês, assim também deve ocorrer com o estudo da sociedade: “a diferença”, afirma Tarde, “é o que todos temos em comum”, e essa “diferença que vai diferindo”, conduz a observar a sociedade, não como uma ordem mais alta ou complexa, ou os indivíduos como seus elementos de base: pelo contrário, indivíduos e sociedade, assim como células e átomos são todos compostos e, enquanto tais, imediatamente relacionais, integrações de diferenças infinitesimais, que por sua vez, formam acordos de certo modo fortuitos, pois, se encontram na relatividade espaço-temporal, porém, ao mesmo tempo, necessários, pois não há existência fora da relação e não há relação sem a diferença primordial implícita na mônada (Cf. TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia*, p. 12-32).

1. Sistemas vivos ou biológicos, como por exemplo, células, cérebros e organismos, que são sistemas que se constituem e se mantêm por processos vitais físico-químicos de ordem intracelular, orgânica e neurológica;
2. Sistemas psíquicos ou de consciência, constituídos e mantidos através de *sentido*, de representações; seu modo de operar é através do pensamento e unicamente do pensamento (enquanto constituição psicológica do indivíduo);
3. Sistemas sociais, como por exemplo, interações, organizações e sociedades inteiras que são sistemas também constituídos e mantidos através de *sentido*, mas que se diferenciam do sistema psíquico pela sua operação singular: a *Comunicação*.

O que Luhmann quer mostrar com essa divisão é que os sistemas em geral conseguem produzir suas unidades *a partir de si próprios*; se no caso dos sistemas *biológicos*, os processos e relações celulares através de nutrientes geram novamente células que mantêm a unidade deste tipo de sistema, no caso dos sistemas *psíquicos* e *sociais*, suas unidades são formadas à medida em que realizam diferenciações, ou seja, de modo mais claro, distinções e identificações com sentido. E é nessa operação de dar sentido e ordem ao mundo que se pode dizer, resolvendo o problema de como o sistema se torna cada vez mais complexo, que ao descomplexificar o ambiente, observando e entendendo-o, o próprio sistema se torna uma unidade cada vez mais complexa. Assim, estaria no próprio sistema *psíquico* e no sistema *social* – com seus respectivos recursos-produtos, o *pensamento* e a *comunicação* – a capacidade de reordenação dos elementos de sentido para decodificar o ambiente e manter sua unidade³¹⁹.

Com a afirmação de que o sistema psíquico e o sistema social são capazes de reordenar seus próprios elementos para compreender e dar sentido ao ambiente, constata-se uma primeira reviravolta conceitual em relação às concepções epistemológicas tradicionais: Luhmann afirma que os três sistemas acima expostos são operacionalmente *fechados*, tendo como base duas propriedades fundamentais que os regem: a) a *auto-organização* e b) a *autopoiese*. Por auto-organização entende-se a “[...] construção de estruturas próprias dentro do sistema. Como os sistemas estão enclausurados em sua operação, eles não podem conter estruturas [de fora]. Eles mesmos devem construí-las: por exemplo, numa conversa, o que se disse por último é o ponto de apoio para dizer o que se deve continuar dizendo; assim como o que se percebe

³¹⁹ Cf. LUHMANN, Introdução à teoria dos sistemas, p.185-187

no último momento constitui o ponto de partida para o discernimento de outras percepções”³²⁰.

Neste caso, voltando à Teoria dos Sistemas, fica evidente o processo circular: ao fazer diferenciações de sentido, o sistema psíquico e o sistema social constroem novas estruturas por reordenação de elementos prévios; essa capacidade torna possível dizer que o sistema passará então a ser *autopoiético*, que significa “a determinação do estado posterior do sistema a partir da limitação anterior à qual a operação chegou”³²¹. A memória dos sistemas, portanto, tem participação ativa enquanto põe ênfase na orientação pragmática, visando garantir que os sistemas possam se guiar por expectativas que já tenham passado pela prova de consistência.

Compreendendo que os sistemas estão enclausurados em suas operações, *o que impossibilita qualquer contato com o meio*, surge evidentemente, a interrogação sobre a existência ou não de uma abertura que possibilite interações (já que não pode ser contra o princípio da termodinâmica). Luhmann então parte para a segunda reviravolta conceitual: diferentemente do que concebia Bertalanffy e grande parte dos teóricos da tradição sistêmica, os sistemas psíquicos e sociais são considerados como sendo, ao mesmo tempo, *fechados* e *abertos*. Isto é, se os sistemas são *fechados operacionalmente*, pois constroem e garantem sua estrutura a partir da disponibilidade de suas próprias operações, a única *abertura* garantida é a *cognitiva*. Este tipo de abertura permite ao sistema fazer observações sobre o meio, sobre outros sistemas (hetero-observação) e sobre si mesmo (auto-observação) para readaptar seus processos de estruturação internos. Em outras palavras, a abertura cognitiva do sistema leva em consideração que este sistema, atuando como um observador, se guie tanto pela seleção de variáveis condicionantes do ambiente quanto pela observação de suas experiências anteriores³²². Desse modo, toma corpo na teoria luhmaniana, uma teleologia reformulada que não mais assinala que, para a consecução de um fim seja preciso pressupor uma cadeia causal de ações; em realidade, sendo o fim concebido como uma representação mental possível de futuro, apresenta limites traçados unicamente pelo próprio observador enquanto observador do presente³²³. Portanto, conforme Luhmann:

³²⁰ Idem, ibidem, p. 112-113

³²¹ Idem, ibidem, p. 113-114.

³²² Cf. LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, p. 63-77

³²³ Aqui o funcionamento do sistema se iguala ao funcionamento do termostato: frente às situações variáveis, ambos reagem em busca de estabilidade.

o mundo fica, assim, aberto à observação e não existe uma hierarquia de formas essenciais que possam conferir prioridade às distinções ou à seleção delas. O mundo é experimentável sob a forma da distinção, em todas as partes: em cada situação, em qualquer ponto da escala entre o concreto e o abstrato. Para a observação não existe – como algo que outorgue uma hierarquia – uma natureza, ou um cosmos ordenado segundo as leis da criação. A observação é possível, portanto, sem nenhuma finalidade prático-teológica do mundo – o que não implica que não se possam fazer descrições do mundo ordenadas hierarquicamente³²⁴.

Como se pode ver até este ponto, há uma contribuição de Leibniz, ainda que indiretamente, às primeiras formulações da teoria dos sistemas, o que possibilitou através do sociólogo alemão pensar em termos epistemológicos a impenetrabilidade, resistência e fechamento operacional do sistema, assim como também abertura cognitiva. Cada subconjunto ou subsistema (instituições políticas, científicas, jurídicas etc.) dentro do sistema mais amplo perfaz sua história a partir de si mesmo, isto é, através das seleções de sentido que realiza e do tipo específico de comunicação que estabelece. E este último é fundamental porque representa a autodeterminação do sistema assim como a da mônada, ao requerer de seus próprios elementos a maior eficiência sob a melhor ordem, muito embora em nenhum dos dois autores haja por causa disso garantias de felicidade posterior³²⁵.

3.2 Rupturas com a tradição

Como salientado, na obra *Sistemas Sociais*, de 1984, o sociólogo alemão faz abordagens claras com objetivo de que a publicação seja considerada como o estudo introdutório para sua teoria. Luhmann define o ponto principal que o separa da tradição filosófica e sociológica:

O centro da diferença consiste em que para a tradição humanista, o ser humano se encontra dentro e não fora da

³²⁴ LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, p. 160

³²⁵ “Mesmo o melhor dos mundos possíveis não contém garantias de felicidade aos indivíduos, e isto é mais verdadeiro na funcional estruturação”. Cf. LUHMANN, N. Social Systems, p. 303. Ver neste trabalho a argumentação na p. 42 de que “o melhor dos mundos possíveis não contém forçosamente o melhor das sociedades possíveis”.

ordem social, como elemento da sociedade. Quando o designava como “indivíduo”, o considerava como o ultimo elemento da sociedade que não podia ser decomposto ulteriormente. Era impensável separar a alma do corpo e decompô-los. Tal decomposição destruía o que o ser humano era *para* e *dentro* da sociedade. Consequentemente, não só se pensava que o homem dependia da ordem social, como também estivesse ligado a uma maneira específica de viver em sociedade. Sua existência só podia se realizar na sociedade³²⁶.

Contudo, como ressalta o sociólogo, compreender o ser humano como elemento último da tessitura social implica em tropeçar nos mesmos *obstacles épistémologiques* impostos pela tradição epistemológica que ele denomina humanista: o primeiro estes obstáculos refere-se a hipótese de que a sociedade seja composta de seres humanos ou de relações entre eles, o que para Luhmann se torna um prejuízo humanista porque se apoia de forma deliberada sobre a imprecisão conceitual; quer dizer, se o ser humano é a unidade última da sociedade, ao falar-se de *diferenciação social*, falar-se-ia em realidade de diferenciações entre os seres humanos. E neste sentido, estaria sustentado que a sociedade deveria ser dividida em classes, etnias, nações, grupos, etc, justificando uma sociedade de desiguais e, consequentemente, atentando também contra princípios extremamente valiosos aos próprios humanistas como a igualdade de direitos humanos³²⁷. O segundo obstáculo ou prejuízo citado por Luhmann estaria situado na discussão sobre a ideia de *consenso*, ou melhor, sobre a falácia gerada pelo obstáculo anterior e que aponta o estabelecimento e a integração da sociedade através de concordâncias dos homens em relação as suas opiniões e a complementaridade de seus objetivos; como será visto melhor mais adiante, não é preciso que os homens pensem da mesma forma ou sigam exclusivamente os objetivos comuns para que a sociedade evolua, mas também pelo dissenso e pelo conflito pode haver evolução social e, mais propriamente, evolução comunicativa³²⁸.

O terceiro obstáculo, conforme Luhmann, pode ser chamado de “geográfico” pela referência que se faz à sociedade como uma unidade territorial delimitada seja por

³²⁶ LUHMANN, N. Sistemas Sociales: Lineamentos para uma teoria general, p. 199.

³²⁷ Em termos gerais, Luhmann questiona ironicamente essa perspectiva humanista da seguinte forma: “Yo llamo a esto el prejuicio humanista. ¿Cómo puede entenderse esto? ¿Es que la sociedad consiste acaso de brazos y piernas, ideas y enzimas? ¿Le corta el peluquero el pelo a la sociedad? ¿Necesita a veces la sociedad insulina? ¿Qué tipo de operación caracteriza a la sociedad, si a ella pertenece tanto la química celular como la alquimia de la represión de lo inconsciente?” LUHMANN, N. Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia. p. 52

³²⁸ LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad, 2007, p. 12

regiões ou pela cultura: é certo, afirma Luhmann que há diferenças entre as condições de vida nos territórios, porém, estas diferenças devem ser explicadas como tais dentro da sociedade mesma e sem a inversão de causas: isto é, não são os territórios e os costumes que se separam, diferenciam e criam a sociedade, mas a sociedade (conjunto das comunicações) que produz as divisões específicas dentro dela.

Por último, um quarto obstáculo, agora epistemológico, refere-se à teoria do conhecimento que resulta da distinção sujeito/objeto como realidades separadas. Supõe-se que seja possível observar um objeto com total independência e lucidez, *ab extra*. Sendo a realidade uma construção do observador, mediada pela linguagem, é impossível ao sujeito estar isento dos condicionamentos inerentes à sua posição no mundo e, principalmente, descrever a sociedade de uma posição extramundana.

Partindo daquele corte *metodológico* e observando os problemas de uma leitura humanista da sociedade, Luhmann compreende que o indivíduo é o elemento fundamental que faz as observações, distinções e recortes de mundo, no entanto, há diferenças nítidas no produto do sistema psíquico (pensamento) e no produto do sistema social (comunicação), ou então: “Como se pode afirmar seriamente que a sociedade seja constituída de seres humanos se o contingente é completamente substituído dentro de um prazo relativamente curto, de acordo com o tempo de vida dos seres humanos?” E adiciona: “Os novos que chegam têm que aprender a *comunicação* para se tornarem sociáveis e para que possam participar do processo social, que já existe quando chegam”³²⁹. Enquanto somente existem sistemas e ambiente, a unidade elementar da *autopoiese* do sistema social, não pode ser propriamente o ser humano, mas sim a *comunicação*.

3.3 A comunicação e a estrutura do sistema social

A entrada da comunicação na formação social leva em consideração o fato da diferença já exposta na analogia da sociedade como máquina e como organismo: na primeira, as inter-relações são tipicamente muito restritas (por isso são chamados sistemas simples), com pouquíssimos graus de liberdade para o comportamento dos componentes e que se resume em transmitir uma dada energia de um ponto ao outro

³²⁹ LUHMANN, N. apud Hoerster D. O que mantém nossa sociedade coesa em seu íntimo. 2006, p. 264.

dentro de condições de equilíbrio radicalmente opostas às do organismo; nestes, os vários graus de liberdade nas relações dos seus componentes geram estruturas mais “flexíveis” por depender de um tipo de energia específica, que por tratar do social, será denominada linguagem, capaz de deflagrar³³⁰, no aspecto social, sincronizações, redundâncias ou mesmo novas formas de comportamento individual ou coletivo (e por isso os organismos são sistemas complexos).

Mas a analogia entre sociedade e organismo, como vimos, não pode ser vista de maneira simples; aqui, no caso da comunicação, essa analogia pressupunha que entre os indivíduos haveria *transferências de informação* (assim como acontece com outras substâncias) capazes de gerar ordem social; seria então a sociedade um complexo de interação entre sistemas biológicos que geraria, por exemplo, uma cultura, um costume, etc.?

Para Luhmann não. Ao compreender a sociedade como portadora dos processos de comunicação, Luhmann critica a concepção acima levando adiante a distinção entre sistemas psíquicos e sociais para que se possa chegar a alguma resposta sem que se esbarre nos obstáculos epistemológicos afirmados pela tradição filosófica humanista. De acordo com a interpretação de Marcelo Neves, “pela mesma razão que nega a postura reducionista da sociobiologia, o modelo sistêmico-teorético não reconduz a evolução social a indivíduos ou grupos humanos. Essa concepção parte da afirmação de que a sociedade é formada por um conjunto de indivíduos humanos, emergindo exatamente da reunião deles (o que seria denominado “emergência de baixo”). Considerando-se, entretanto, que os homens fazem parte do *ambiente* dos sistemas sociais, seus organismos ou as suas consciências apenas podem condicionar-lhes, mas não determinar-lhes a evolução social. Isso porque a sociedade só emerge quando conexões de comunicação distanciam-se e diferenciam-se de sua infra-estrutura orgânica e psíquica, da vida e da consciência humana (o que passa a ser denominada “emergência de cima”). O que está para ser sustentado por Luhmann, portanto, é que as comunicações seriam os elementos últimos constituintes da sociedade, enquanto que as expectativas sobre elas constituiria as estruturas que as tornariam recorrentes”³³¹.

³³⁰ O termo “deflagrar” aqui se insere apenas como recurso elucidativo para se compreender os efeitos da informação para estes pensadores. Como será visto a seguir, Luhmann se afasta não só deste conceito como de qualquer outro que gere a ideia de “transmissão” de informações.

³³¹ NEVES, Marcelo. Entre Têmis e Leviatã: O estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas, 2008, p. 4. Grifo nosso.

Por estrutura, Luhmann dita certas definições³³² que, em geral, apontam para a compreensão de que se trata não de um tipo particular de estabilidade, mas de uma organização que torna possível a reprodução autopoiética do sistema de acontecimento em acontecimento³³³. Isto significa que a fluidez da estrutura permite o conhecimento, o relacionamento e a seleção contínua dos elementos dentro do sistema social reduzindo uma gama de possibilidades combinatórias em poucos e constantes direcionamentos internos; neste sentido, “a estrutura está pré-condicionada como seleção de possibilidades limitadas na constituição de elementos qualificados na autopoiese”³³⁴ e este pré-condicionamento pode ser facilmente comprovado quando se pensa que somente mediante uma pré-orientação sobre o que já aconteceu e o que pode acontecer é possível chegar à construção, por exemplo, de uma lei, do mandato de uma ordem, do pedido de um favor ou da expressão de uma opinião³³⁵.

Visto que a relativa invariabilidade da estrutura, que não se confunde com estabilidade, assegura a identidade do sistema pela condensação e repetição de observações que não se modificarão tão simplesmente por observações ulteriores, emergem, assim, os “valores característicos” relativamente estáveis do sistema social que não são substanciais, mas funcionais³³⁶. E aqui cabe perguntar: como se garante que estas observações não se modificarão logo em seguida?

A resposta poderia se desenvolver em um âmbito normativo, valorativo ou mesmo lingüístico, conforme Durkheim ou Talcott Parsons, no qual o sujeito é um acidente da ação: “uma ação se realiza quando já existe uma concatenação de valores coletivos que se fazem presentes no momento em que o ator está decidido a atuar”³³⁷; no entanto, o que Luhmann aponta é que entre *alter* e *ego* (pessoas ou grupos) há uma relação com base em *expectativas* recíprocas que culminaria na regulação de si

³³² Segundo Luhmann: “as estruturas são condições de conhecimento” (2009, p. 323); “as estruturas só são reais na medida em que são utilizadas [...], a durabilidade não é o modo de existência das estruturas, mas sim a disponibilidade para quando são utilizadas” (2009, p. 327-328); “a realidade da estrutura pode ser então definida como a representação do contexto recursivo da operação. Esta apreende o passado e projeta para o futuro, servindo-se de uma memória que é seletiva” (2009, p. 328); “la estructura consigue realizar la transición de una complejidad no estructurada a una estructurada” (1998a, p. 259); “una estructura es [...] la limitación de las relaciones permitidas en el sistema (Sistemas Sociales, p. 259)

³³³ Cf. LUHMANN, N. Sistemas Sociales, 1998a p. 262

³³⁴ Cf. Idem, ibidem, p. 260

³³⁵ Cf. LUHMANN, N. Sistemas Sociales, 1998a, p. 328

³³⁶ Cf. LUHMANN, N. Complejidad y modernidad, 1998b, p. 19

³³⁷ PARSONS, T. apud LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, 2009, p. 44

próprios³³⁸. O autor ainda ressalta que “mesmo que se aceite que realmente exista uma determinada regulação da ordem social mediante os valores e as normas e, inclusive, a linguagem, não fica claro como é possível atingir a regulação da *dupla contingência*, na vida cotidiana, pois o fato (empírico) é que mesmo compartilhando valores em comum, pode-se chegar ao conflito [...]”³³⁹.

Tomando outro caminho, para Luhmann, pode-se dizer que a ordem social se trata de *coordenação temporal* das comunicações; ou seja, ela acontece quando *ego* faz uma proposta, ou efetua uma ação, que submete *alter* a uma situação de reação: aceitar ou recusar a proposta. Desse modo, há uma *dupla contingência* – pois ambos podem romper com a continuidade da comunicação – que se constrói sobre a base de uma autorreferência circular que fica determinada pela sequência histórica de *sins* e *nãos* no sistema comunicativo³⁴⁰.

Esta perspectiva da teoria luhmanniana sobre a coordenação social traz então uma importante hipótese que nos parece reportar à Leibniz e levá-lo ao extremo: deve-se desconsiderar que a ampliação cognitiva do todo social tenha sido obtida através da evolução das relações de *dependência* dos homens entre si e através de causas externas. Do ponto de vista da teoria dos sistemas luhmanniana, fazer-se dependente significa multiplicar reciprocamente as improbabilidades de ser *in-dividuo*; as vantagens de tal coordenação só poderiam ter sido obtidas pelo fato dos indivíduos se voltarem dependentes de um sistema de *ordem superior*, cuja condição permite eleger contatos recíprocos e semelhantes para alcançar o consenso e que, precisamente por isto, ratifica a total independência dos indivíduos *entre si*³⁴¹. Aqui, portanto, o sociólogo alemão deixa claro que socialização é sempre *autossocialização*: “não acontece por transferência de um modelo de sentido, de um sistema a outro. Seu procedimento fundamental é a reprodução autopoiética do sistema, que efetua e experimenta a socialização em si mesmo”³⁴².

³³⁸ Tal como afirma Luhmann, na perspectiva parsoniana, antes que os indivíduos se disponham a atuar, já há uma integração da sociedade por meio da moral, valores e símbolos normativos, o que implica admitir que a sociedade só é possível se já está previamente integrada sob a forma de sistema. VILLAS BÔAS FILHO, O. Teoria dos sistemas e o direito brasileiro, p. 21.

³³⁹ LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, 2009, p. 319.

³⁴⁰ Essa bifurcação na qual o sistema social pode operar evolui, portanto, através de distinções que, ao serem realizadas, fazem emergir o tempo como condição de “dessimultaneidade”; enquanto não há uma distinção todas as situações são simultâneas e desordenadas; a distinção como acontecimento temporal permite localizar, esquematizar e ordenar as situações sob esquemas causais e de processos

³⁴¹ LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad, 2007, p. 148

³⁴² LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, 2009, p. 149

Pressupondo que os comunicantes não são idênticos entre si, assim como também não são as suas vivências e perspectivas, torna-se importante observar como o sistema social alcança êxito comunicativo e se este necessita de dispositivos suplementares como reforço, já que “nenhuma sociedade poderia existir confiando à sorte o êxito da comunicação”.

Uma primeira parte da resposta destaca a *linguagem* como fenômeno de enlace entre consciência e sociedade; em uma perspectiva coevolutiva, Luhmann percebe que a emergência da consciência como fenômeno de atenção sobre percepções identificáveis (ruídos, movimentos, etc.) e a operação recursiva da comunicação mediante o intercâmbio de signos (e não somente como relação esporádica de resposta ao signo, como aconteceria com os animais) tornam-se possíveis graças à linguagem: “Temos aqui, portanto, o surgimento de um *acoplamento estrutural*, no âmbito tanto da consciência como no da comunicação, e que, de início, devia ser muito pouco diferenciado e pobre em complexidade, mas que na fase em que hoje se encontra, foi ganhando complexidade nas duas direções (consciência-comunicação), de modo a também refletir no aumento de complexidade da linguagem”³⁴³.

Quando Luhmann fala de acoplamento estrutural entre o sistema de consciência e o sistema de comunicação, não somente está reafirmando o ser humano como uma multiplicidade de diferentes tipos de sistema como também apontando a existência de uma relação muito específica entre estes. O acoplamento estrutural, termo desenvolvido pelo biólogo Humberto Maturana, pode assim ser resumido: “um exemplo [...] é a musculatura dos organismos que é condizente com a força da gravidade, embora restrita a âmbitos de possibilidades de movimentos”³⁴⁴. Na elucidação de Maturana, afirma-se então que a musculatura pode ser entendida como um sistema que se auto-estimula e autodetermina através de operação e complexidade próprias, isto é, que não se confunde com o ambiente e outros sistemas. Transpondo para o âmbito dos sistemas em geral (psíquicos e sociais) o conceito de evolução estaria então se afastando das concepções de “sobrevivência do mais apto” ou de “luta pela vida”, sustentando agora que cada esfera se autodetermina pelos elementos que possui e pelo objetivo que persegue frente ao ambiente que apenas condiciona³⁴⁵.

³⁴³ Idem, *ibidem*, p. 134

³⁴⁴ Cf. Idem, *ibidem*, p. 131

³⁴⁵ “A evolução não se dirige a um fim determinado ou à realização de um ideal ou valor. Não há uma teleologia da evolução, embora possa se falar de determinações teleológicas que a condicionam positiva

Para observar a sociedade em termos de comunicação, a hipótese de Luhmann é que a linguagem seria uma via de mão dupla capaz de ligar especificamente o sistema psíquico e o social, promovendo irritações, ou melhor, estimulações entre ambos.

O acoplamento estrutural entre sistema psíquico e sistema social realizado através da linguagem evidencia em um primeiro momento como esta exclui uma gama de outras percepções para absorver apenas algumas muito especiais, neste caso, os signos:

“Observando-se a comunicação oral, verifica-se que nela existe uma elevada seletividade, na medida em que muitos ruídos possíveis foram deixados de lado, concentrando-se na articulação altamente seletiva de signos acústicos que denominamos de linguagem. Esse espectro de signos acústicos é tão excludente que qualquer desvio sonoro nas palavras provoca perturbação na consciência, obrigando-a a sair em busca da retificação do que se pretendia expressar. Assim, temos na linguagem, tanto oral quanto escrita, o exemplo mais patente de padrões altamente seletivos, que se reduzem a uns tantos signos estandardizados, e não permitem que toda a riqueza de percepção possa ser processada. Por mais complexa que seja a linguagem, e por mais refinadas que sejam as suas estruturas temáticas, ela jamais poderia viabilizar o reflexo de tudo o que existe no meio, em todos os níveis de operação da realidade”³⁴⁶.

Para Luhmann, portanto, tudo o que age sobre a sociedade que não seja comunicação, precisa passar pelo duplo filtro, a saber, o da consciência e o da possibilidade de comunicação, para que seja compreendido/selecionado e gere mais complexidade dentro da sociedade. Em outras palavras, pode-se afirmar que embora a comunicação dependa de muitas condições para se realizar, nenhuma das condições ambientais pode influenciar o processo comunicacional, a não ser, exclusivamente, o sistema psíquico, que ao operar também no âmbito da linguagem com sentido, pode irritar as suas estruturas constituintes e criar uma nova significação para uma dada expectativa³⁴⁷.

ou negativamente. Em outras palavras, a evolução também não é planejada, embora formas concretas de planificação apresentem-se como fatores da evolução”. NEVES, M. Entre Têmis e Leviatã, p. 5.

³⁴⁶ LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, 2009, p. 134

³⁴⁷ Cf. Idem, ibidem, p. 140. Dessa forma, entende-se que as estruturas constituintes do sistema psíquico se *irritam* porque possuem uma expectativa sobre a informação selecionada e, por isso, pode tanto aceitá-la como rejeitá-la.

Ora, a repetição ou ressignificação de uma expectativa, ponto crucial para o desenvolvimento de objetivos comuns, não pode depender unicamente da linguagem enquanto troca de signos entre presentes, mas sim de estruturas catalisadoras capazes de radicar seleções e motivações específicas aos sistemas psíquicos³⁴⁸; nesse caso, num segundo momento, a linguagem por si só é insuficiente para a coordenação de uma sociedade complexa e funcionalmente diferenciada e, portanto, necessita de dois tipos de estrutura responsáveis por delimitar e direcionar as comunicações; tais estruturas são o *esquematismo binário* e os *meios de comunicação simbolicamente generalizados*.

3.4 Comunicação ou ciência da expressão?

Em termos gerais, o *esquematismo binário* dentro do pensamento sistêmico consiste em uma “regra de duplicação que permite relacionar toda entidade que caia em seu campo de aplicação com uma entidade correspondente”³⁴⁹; isto é, levando em conta que a linguagem permite relacionar toda enunciação positiva com uma enunciação negativa, define-se o esquema binário como um tipo de codificação que permite distinguir entre identidade e diferença excluindo um terceiro valor:

Tal binarismo se expresa en lógica en el principio del tercero excluído; una comunicación científica es verdadera o no verdadera, y no existen otras posibilidades; um organismo está vivo o no vivo, y no puede estar *um poco vivo*³⁵⁰.

Ao operar de forma binária, a linguagem reduz drasticamente uma gama de possibilidades do objeto em apenas duas únicas opções (valor positivo/valor negativo), o que não somente facilita, mas agiliza a conexão entre os códigos anteriores e posteriores: a codificação binária aqui é fundamental porque trata de modo *simétrico* seus valores comparando-os com suas expectativas: nesse sentido, em uma sociedade

³⁴⁸ Cf. LUHMANN, N. Complejidad y modernidad, 1998b, p. 111. Observa-se aqui a interpenetração (irritação recíproca) entre sistemas psíquicos e sociais: o sistema psíquico (pensamento, consciência) tem privilégio em estimular o sistema social (comunicação) e o sistema social, através de estruturas objetivas como os meios de comunicação, tem privilégio na estimulação do sistema psíquico.

³⁴⁹ Cf. CORSI, G.; ESPOSITO, E; BARALDI, C. Glosario sobre la teoria social de Niklas Luhmann, p. 40

³⁵⁰ Idem, ibidem, p. 40-41

funcionalmente diferenciada, o sistema científico trabalha exclusivamente sob o código verdadeiro/falso assim como o sistema jurídico trabalha exclusivamente sob o código lícito/ilícito. Ciência e Direito aqui são dois exemplos de como a opção pelo valor positivo da forma (verdadeiro, lícito) representa a capacidade de união e compatibilidade entre os enunciados presentes na memória do sistema, e a opção pelo valor negativo (não-verdade, ilícito) representa um ponto de reflexão no qual estes sistemas se voltam sobre si mesmos para a verificação dos enunciados precedentes³⁵¹.

Em suma, a partir do esquematismo binário, há a pressuposição de que esta realização permite os sistemas descomplexificarem o ambiente por meio de uma dualidade simples e apropriada que progressivamente se baseia na consistência das operações anteriores e na combinação de resultados para chegar a conclusões até mesmo totalmente distintas³⁵².

Mas se a codificação binária da linguagem traz a vantagem de tornar possível a compreensão, ainda não se descarta, como visto anteriormente, que através dela também seja possível o rechaço, pois a codificação enquanto tal não contém nenhuma *preferência* pelas versões positivas ou negativas dos enunciados, mas ambas são igualmente compreensíveis e possíveis entre si; segundo Luhmann, é com a evolução das formas de autocontrole no processo de interação social que, somado aos signos, transformaram as probabilidade de *não* em probabilidades de *sim*³⁵³.

Desde a época clássica da Grécia já se colocava a questão de como se poderia fazer aceitar um enunciado e mesmo motivar uma ação através da linguagem; uma das saídas consistiu no reforço dos mecanismos de persuasão da linguagem entre presentes, a saber, a retórica, como um recurso alternativo às armas³⁵⁴. Assim, a linguagem se apresenta como uma generalização de sentido através de símbolos, mas necessita de meios mais eficazes para a generalização de motivações³⁵⁵.

³⁵¹ Cf. Idem, ibidem, p. 43

³⁵² LUHMANN, N. Complejidad y modernidad, 1998b, p. 111-112

³⁵³ Cf. LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad, 2007, p. 248-249

³⁵⁴ Cf. LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad, 2007, p. 250; Introdução à teoria dos sistemas, 2009, p. 310

³⁵⁵ LUHMANN define mais exatamente três tipos de generalização de motivações: a) autoridade: que se constitui com base no êxito em ações anteriores (tradição), consolidam expectativas (hábitos) e dificultam recusas; b) reputação: mais próxima dos mecanismos cognitivos, mas ainda relativamente acrítica, pois se baseia em justificações e esclarecimentos de casos seguros mas, na medida em que as razões para determinadas decisões são reconhecidas clara e universalmente, desaparece também a reputação; c) liderança: fundada basicamente na imitação, na qual “uns aceitam porque outros também aceitam”. Cf. LUHMANN, N. Poder, p. 62

Se a linguagem como interação concreta entre presentes auxiliada pela hábil manipulação dos símbolos amplia a possibilidade de aceitação da comunicação e só pode ser interrompida se os presentes se ausentam do contexto comunicativo, com a propagação da linguagem alfabética abrem-se novas possibilidades: “a dimensão social da escrita está livre do contínuo intercambio de papéis entre quem fala e quem escuta, gerando um novo gênero de autoridade, a *capacidade de elaboração racional* em uma estrutura sequencial da comunicação”³⁵⁶. Ou seja, diferentemente da “intensidade” momentânea da palavra falada, a palavra escrita, como comunicação entre ausentes, torna radicalmente mais amplo o acesso ao conhecimento³⁵⁷ e, por não se tratar de simples anotações mas de uma linguagem com pretensão de ser *compreendida* (pois pressupõe leitores), se torna, em diversos sentidos, mais rigorosa no processo de seleção de sentido para públicos descentralizados³⁵⁸. Portanto, aparecem aqui os sinais de que a linguagem por si só não é capaz de gerar ações coletivas, mas, conforme Luhmann, a partir do século XV em diante (época em que os mais diversos temas da comunicação começam a se distanciar para maiores públicos) já se pode notar com clareza que a linguagem como o mais primário meio de difusão (ainda que auxiliada pela mais alta tecnologia) necessita estar *acoplada* a meios de comunicação que expressem um misto de *condicionamento* e *motivação* para que possam dar continuidade a padrões comportamentais, ações coletivas e autopoiese. A linguagem, portanto, necessita dos *meios de comunicação simbolicamente generalizados*.

Pela denominação *meios de comunicação simbolicamente generalizados* compreende-se mais especificamente que determinados símbolos superem a contingência lingüística através da generalização de sentido, ou melhor, do tratamento

³⁵⁶ Cf. LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad, 2007, p. 212

³⁵⁷ O advento da imprensa transformou a leitura repetitiva e intensa dos mesmos textos manuscritos em uma leitura mais extensiva e comparativa, que revisa os materiais de leitura na busca sempre nova de seu valor de informação e entretenimento (o que leva a considerar os interesses da demanda) Cf. Luhmann, N. La sociedad de la sociedad, 2007, p. 228

³⁵⁸ Sobre esta afirmação, Luhmann observa que a evolução do Ocidente em relação a imprensa não está simplesmente na característica mercantil (compra e venda de livros), já que a China também possuía, a muito mais tempo, as condições técnicas e de mercado para a produção; há de ser levado em consideração um aspecto mais específico dessa relação: “o específico do Ocidente foi combinar a imprensa com a revolução religiosa. Com efeito, se a imprensa surge em um mundo religioso, mas se orienta pela busca do lucro, a mercadoria que permite à imprensa se generalizar como aquisição evolutiva é justamente a Bíblia. O letramento do Ocidente é em grande medida conduzido pela leitura da Bíblia. As conseqüências se tornam então rapidamente visíveis: O único problema é que os leitores, quando podem ler a Bíblia, podem ler também outros textos; quem pode ler a Bíblia, pode também ler panfletos de polêmica religiosa, jornais, romances. Cf. LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad, 2007, p. 226; BACHUR, J. P. Às portas do labirinto: para uma recepção crítica da teoria social de Niklas Luhmann, p. 58-59

de uma pluralidade de referências como uma unidade; trata-se, então, de uma unidade que permite dar *validez universal* a uma perspectiva do símbolo e regular todas as situações específicas, sem determiná-las, por meio dessa validade (independente da identidade dos participantes): amor, verdade, poder, dinheiro, são alguns desses símbolos³⁵⁹.

A diferenciação entre os meios de comunicação simbolicamente generalizados acontece no curso da evolução do sistema social: como visto anteriormente, as expectativas entendidas como estruturas do sistema se tratam de antecipações prontas para, no caso de uma frustração, serem cognitivamente alteradas ou, no caso de êxito, serem mantidas normativamente. Isso leva a caracterizar apenas um dos valores do código binário, a saber, o valor positivo, como preferência social³⁶⁰ – entre verdade/não-verdade a diretriz é a verdade; entre o poder/não-poder a diretriz é o poder, etc – e tendo no outro, no valor negativo, o ponto de reflexão sobre a contingência do valor positivo; busca-se explicações *ad hoc*, hipóteses adicionais para manter a expectativa, trata-se a frustração como exceção, etc³⁶¹.

3.5 A questão da moral

A partir destas considerações, torna-se impossível não perguntar sobre o lugar da moral dentro da evolução social segundo a teoria sistêmica. A moral, na perspectiva luhmanniana também se trata de uma generalização simbólica; mas somente por um viés superficial e unilateral poderia haver uma assimilação entre *moralidade* e *aglutinação social*. Para Luhmann, a moralidade pressupõe limitação às possibilidades de especificação funcional. Ao ser baseada em condições de *estima* entre participantes –

³⁵⁹ Cf. CORSI, G.; ESPOSITO, E; BARALDI, C. 1996, p. 107; “Na Grécia antiga, o símbolo era uma moeda que era quebrada em parte uma cuja junção se reconhecia o hospede ou aquele a quem se devia hospitalidade. Hospitalidade é um valor aceito por ambos os lados, simbolizado pela moeda ao qual alguém se pode referir e que coordena o agir. A moeda ‘serve de sinal do nexo do familiar e não-familiar no familiar’”. LUHMANN, N. apud HOERSTER, D. 2006, p. 254

³⁶⁰ Deve-se aqui ressaltar mais uma vez a separação entre sistema psíquico e social: “los valores son socialmente estables porque psicológicamente son inestables”. Cf. LUHMANN, N. 2006, p. 267

³⁶¹ Cf. CORSI, G.; ESPOSITO, E; BARALDI, C. Glosario sobre la teoria social de Niklas Luhmann, p. 108; Luhmann, N. Sociologia do Direito I, 1983, p. 63. Como exemplo: o dinheiro, dentro do sistema econômico, é aceito como compensação para um valor porque pode ser gasto novamente; assim também ocorre com a verdade dentro da ciência: se houve uma pesquisa feita por métodos corretos, o resultado é reconhecido e a comunicação científica continua sem qualquer perturbação. Cf. HOERSTER, D. 2006, p. 254

reconhecimento geral e valorização de indivíduos que correspondam às expectativas – a moral leva a pensar o indivíduo como *pessoa*, uma totalidade em si como pensada por Leibniz, independentemente de sua interação sistêmica (biológica, psíquica e social) mas que, por natureza, aspira ser estimada e evita ser desestimada. Segundo Luhmann: “A moral é uma generalização simbólica que reduz a total complexidade reflexiva de relações alter/ego, que são duplamente contingentes, a expressões de estima, e que abre, devido a esta generalização: 1) um espaço livre para os condicionamentos e 2) a possibilidade de reconstruir a complexidade mediante um único esquema binário de estima/desestima”³⁶².

A moral, como generalização atribuída a pessoas e não a comunicações, potencializa, então, assimilar uma dada ação ou qualidade particular à pessoa como um todo, entrelaçando condições sob as quais se cria um vínculo forte e íntimo o bastante para construir um sistema social comum; no entanto, “este efeito de união [...] pode [...] dificultar aos outros o opinar contrário [...] também se pode seduzir outros a se comprometerem moralmente consigo próprios, para depois, os abandonar”³⁶³. Nesse sentido, o vínculo moral entre os indivíduos aparenta ser estável mas se sustenta apenas no nível superficial da interação.

A excessiva generalização simbólica da moral na sociedade, considerando a pessoa como um todo a partir do código estima/desprezo, torna difícil traçar atribuições e méritos assim como uma adequada mediação dos sistemas frente aos conflitos interpessoais: ao se expressar estima ou desprezo por alguém, expõe-se arriscadamente a própria auto-estima, o que conduz facilmente ao emprego da força como meio drástico de afrontar desafios e manter a própria “dignidade.moral”³⁶⁴. Com a institucionalização do duelo, ou dos possíveis duelos nas sociedades funcionais, há a sobreposição, por exemplo, do subsistema Direito e de seu código próprio (lícito/ilícito) como antecipador e imunizador dos possíveis conflitos, pois “o direito se ocupa apenas em evitar a aparição violenta de um conflito e em disponibilizar a forma de comunicação adequada para fazê-lo. Quando alguém apela ao direito, o material de comunicação se reordena; os textos se tornam relevantes; citam-se outros casos; as opiniões de determinadas instâncias adquirem importância; torna-se possível remontar no tempo, em séculos,

³⁶² LUHMANN, N. *Sistemas Sociales*, 1998a, p. 220

³⁶³ Idem, *ibidem*, p. 155

³⁶⁴ A moral tradicional, portanto, torna-se problemática para as sociedades funcionais porque leva seus participantes a adotarem compromissos excessivamente fortes (tight coupling) entre si, desprezando qualquer outra posição diferente. Cf. Luhmann, N. *Sistemas Sociales*, 1998a, 203 e ss

talvez milênios, desde que os fatos possam fornecer informação para o conflito. O direito serve para dar continuidade a informação, ao estabelecer contatos com outros meios de comunicação, como a política e a ciência. Ele é adequado para a sociedade, não só quando pode reconhecer os conflitos existentes, mas também, de fato, quando pode produzir os conflitos suficientes e disponibilizar sua própria complexidade para tentar resolvê-los”³⁶⁵.

Ao concluir que a função da comunicação moral pode então ser neutralizada e substituída pelos meios de comunicação simbolicamente generalizados que obedecem códigos binários próprios e que cujos valores (positivo/negativo) são mais eficientes que os da moral (estima desprezo), Luhmann compreende que ainda assim é impossível excluir a comunicação moralizante, pois esta adquiriu na evolução do sistema social uma função de alarme que aponta as realidades inquietantes onde ocorre a sabotagem dos códigos e o consequente predomínio de representações estáticas político-legitimadoras sobre outros³⁶⁶; neste sentido, Luhmann ressalta que se não há nas sociedades funcionais uma instância central ordenadora de sentido e significado, mas todas as decisões e exigências jurídicas, estéticas, religiosas, científicas, econômicas, políticas se dão exclusivamente dentro de seus respectivos sistemas cuja interdependência condiciona e intensifica a evolução mutuamente; ou seja, a linguagem, os meios de difusão e os meios de comunicação simbolicamente generalizados são aquisições evolutivas que, em mútua dependência, fundamentam e aumentam os rendimentos de processamento informativo que podem contribuir para a comunicação e coordenação social. Desta maneira, a sociedade se produz e se reproduz como sistema social com base na comunicação e, conforme as condições de suas expectativas, torna-se mais *complexa* do que as sociedades anteriores.

3.6 Mecanismos evolutivos: variação, seleção e reestabilização

Como visto anteriormente, quando Luhmann aborda o tema da evolução pela lente de sua *systemtheorie*, não a coloca como processo de adaptação e nem mesmo interação de indivíduos com o ambiente; estes fatores denominados genéticos teriam apenas a possibilidade de condicionar a infraestrutura *orgânica* da sociedade, mas não

³⁶⁵ LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas, 2009, p. 338

³⁶⁶ Cf. LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad, 2007. p. 316

de determinar os rumos do sistema religioso, científico ou político dentro dela. Estes subsistemas são fechados e somente determinados por outro elemento, “não-genético”. Para o sociólogo, o processo de “complexificação” da sociedade, dependendo da *comunicação* como seu elemento fundante, é resultado da variação *simbólica* carregada de sentido que ao se distanciar da infraestrutura orgânica e psíquica dos indivíduos passa a ser determinante nas expectativas e tomadas de decisão que cabe a estes.

É claro que a transposição do conceito evolução feito por Luhmann para entender a complexificação da sociedade leva a diante algumas ideias darwinianas, no entanto, essas ideias precisam ser separadas do contexto biológico que o autor de *A Origem das espécies* elaborou. Essas ideias transpostas para a Sociologia luhmanniana são de *variação, seleção e reestabilização*³⁶⁷.

Primeiramente, para Luhmann, a teoria da “evolução trabalha sem reservas com implicações causais, ainda que renuncie a explicar a evolução mediante leis causais”³⁶⁸; a partir da ênfase na não-repetibilidade das espécies, faz uma construção histórica de sequências de aproveitamento ou não das oportunidades que se apresentam através de condições ambientais transitórias. Quer dizer, ao explicar o desenvolvimento de uma espécie a partir de sua adaptação às condições ambientais, começa-se a perceber que essa mesma espécie está, no curso do tempo, tornando provável uma ordem que anteriormente era improvável: “pode-se dizer que a evolução é uma teoria do aguardar as eventualidades”³⁶⁹, e que, portanto, os sistemas fechados – biológico, psíquico e social – se utilizam de três condições ou mecanismos *internos* de evolução para realizar alterações em si próprios. São eles *variação, seleção e reestabilização*³⁷⁰.

Tomando particularmente o sistema social aqui em questão, e tendo em mente que na teoria luhmanniana não seria possível tratar a evolução como efeito do desenvolvimento demográfico³⁷¹, mas sim como efeito do desenvolvimento da comunicação sobre si mesma, ver-se-á como o sociólogo alemão organiza suas ideias em torno desses mecanismos evolutivos.

Luhmann argumenta que “através da variação se modificam os *elementos* do sistema, quer dizer, as comunicações. A variação consiste em uma reprodução desviante

³⁶⁷ Idem, ibidem, p. 327

³⁶⁸ LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad, 2007, p. 328

³⁶⁹ Idem, ibidem, p. 328

³⁷⁰ Idem, ibidem, p. 335

³⁷¹ Haja visto na p. 61 os obstáculos epistemológicos acarretados pela concepção dos seres humanos como elementos do sistema social.

de elementos por elementos do sistema. Em outras palavras, consiste em uma comunicação inesperada surpreendente”³⁷². Aqui, longe de sustentar que a variação seria uma “transformação abrupta e inexplicável” do sistema, ou como proposto pelos teóricos da ação social, uma ideia (psíquica) ou ação (física, biológica) individual fortemente motivada que busca se impor de imediato no sistema, o sociólogo alemão a coloca como uma construção expressão comunicativa inerente ao próprio sistema social, isto é, uma proposta de sentido que dá a conhecer uma nova perspectiva e que põe em dúvida – ou sob reflexão – uma ordem anteriormente estabelecida. Mas nem sempre o que é possível, é oportuno, e essa proposta de sentido “nova”, ou melhor, *desviante* – porque se trata de uma produção divergente dos elementos no próprio sistema –, apesar das tentativas de dirigir o sistema para outras possibilidades, até para o conflito, esbarra sempre no filtro da *seleção*. Daí que “dia-a-dia se produzem, de maneira massiva, variações corretivas [...] correções de opiniões expressadas, ou bem conflitos apenas insinuados e logo, na maioria das vezes evitados”³⁷³.

Ora, se a evolução não dá saltos e não improvisa frente às situações, para Luhmann, e em relação aos sistemas sociais, ela só é possível a partir das construções e condensações de sentido prévias que são capazes de incrementar e acelerar a variação conforme reconfiguradas. Nesse sentido, uma única modificação, difundida, é capaz de criar um novo leque de possibilidades e, por conseguinte, modificar muitas outras coisas³⁷⁴.

É claro também que se uma dada comunicação possui, ainda que de modo latente, a possibilidade do conflito – e medidas drásticas para interrompê-la são mostradas através da História – isso não quer dizer que se afasta da possibilidade de ser tratada como comunicação: o conflito ou a comunicação “conflitiva” se trata de uma condensação de sentido que, em suma, se nega sistematicamente a “dialogar” com as ofertas de sentido oposta. E segundo Luhmann, é no tratamento do conflito também como comunicação que o próprio sistema social evolui, criando o subsistema que traz a possível *violência ilegítima* para a arena da *violência legítima*: o direito.

³⁷² LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad. 2007, p. 360

³⁷³ Idem, ibidem, p. 364

³⁷⁴ Cf. LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad. 2007, p. 366. Nas palavras do próprio Luhmann: “como é o caso no início da Idade Moderna, o nobre se vê de pronto confrontado com pessoas indetermináveis que tiveram lido livros e que por isso sabem “mais”, procedem mais “virtuosamente” e podem julgar “criticamente”, o qual era antes pura pretensão” [...]. Isto leva a formas verbais de tipo novo e em particular à formação de conceitos, que, por sua vez, produzem consequências incalculáveis” (p. 367).

O que se percebe, portanto, é que o mecanismo evolutivo da variação dentro do sistema social não se resume apenas às diversas semânticas que a comunicação pode alcançar, mas também inclui as próprias expectativas que ela incita através de sua difusão. Daí que “a Idade Moderna tardia viu seu problema em tratar de harmonizar as inovações de quase todos os âmbitos funcionais com uma visão de mundo basicamente religiosa [...]”, ou seja, tratar exclusivamente sob uma ótica a pluralidade “contraditória” que se apresentava, parecia não mais se encaixar numa só cosmovisão cristã, mecânica, europeia, etc.

Embora a variação semântica seja o mecanismo evolutivo que possibilita a evolução do sistema, ela não aparece sozinha. Se aparecesse sozinha seria muito mais fácil para o sistema social “negar” ou “recusar” tal variação em prol do que já está estabilizado em seu interior. É necessário uma “forma” dentro do sistema que filtre a multiplicidade, a variação dos possíveis, viabilizando a novidade e a evolução do sistema social. E aqui Luhmann recupera a sugestão da filosofia leibniziana na qual o melhor mundo possível é aquele “que resolveu otimamente o problema da complexidade do mundo, conectando o máximo de variedade com um mínimo de meios e de hipóteses conceituais – dito em termos modernos: com um mínimo de instituições de chefias”³⁷⁵.

Em primeiro lugar, considerando a *autopoiese do sistema social*, isto é, sua operação fechada e interna através da comunicação, Luhmann ressalta que a reconfiguração de seus próprios elementos (semânticas) já se trata de um primeiro passo evolutivo porque passa a disponibilizar novas estruturas de sentido (expectativas) caso sejam aceitas pelo sistema; para entender tal processo de “aceitação”, ou filtro seletivo que efetiva a novidade, deve-se levar também em conta que as estruturas prévias do sistema são condensações de sentido e de experiências anteriores que “deram certo” e continuam funcionando tradicionalmente: “elas recordam e condensam as experiências de conservação do sistema e as tornam disponíveis internamente”³⁷⁶. Nesse caso qualquer “novidade” ou “comunicação surpreendente” no sistema social se coloca sob provas de compatibilidade e de consistência³⁷⁷ pois, em termos cibernéticos, esta

³⁷⁵ LUHMANN, N. Argomentazioni teoretico-sistematiche. Una replica a J. Habermas. In: Habermas-Luhmann. Teoria della società o tecnologia sociale. Milano: Etas Kompass. 1973, p. 211

³⁷⁶ LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad. 2007, p. 374

³⁷⁷ Para as provas de compatibilidade e consistência para com o sistema social Luhmann cita na nota 96 de La sociedad de la sociedad (p. 365) a obra de Nicholas Rescher, *Methodological Pragmatism: A systems-theoretic approachment to the theory of knowledge* (Oxford, 1977) e o que parece mais evidente a argumentação que o autor faz em torno do pragmatismo do sistema social, a busca funcional

novidade pode levá-lo a manutenção ou reajuste de seu próprio funcionamento (feedback negativo) ou reforço dessa comunicação desviante (feedback positivo)³⁷⁸. Dessa forma, sem “saltos”, Luhmann pode então dizer que “na evolução da vida – como na evolução da sociedade – os resultados sempre são concordantes, para não dizer harmônicos”³⁷⁹ e, quanto às “teorias clássicas que pressupõem leis de causalidade linear”, continua Luhmann, “não podem explicar estes fenômenos”³⁸⁰.

Estes filtros, como mecanismos evolutivos selecionadores do que “pode ou não” ter continuidade dentro do sistema social se mostram, então, de maneira mais evidente quando, por exemplo, o sistema científico “reclama” os limites de validade, quando o sistema jurídico “reclama” os limites do que é lícito ou quando a arte “reclama” seus padrões e modelos de beleza³⁸¹. Enfim, para a seleção de qualquer novidade é preciso uma *observação de segunda ordem*, isto é, que estes sistemas *observem* o que se têm *observado* como “normal” e tradicional, para selecionar a novidade que lhes é “adequada”.

Apesar da distinta importância destes dois mecanismos de evolução para o sistema social, a evolução mesma só se completa com a *restabilização*, momento de fixação das novidades semânticas que mesmo após às provas de consistência e compatibilidade pelo mecanismo de seleção podem não lograr dentro do sistema social devido a própria “corruptibilidade” em maior ou menor escala presente em seu interior³⁸². Quer dizer, o processo de seleção já leva por si mesmo à formações de estruturas, mas a repetição contínua dessa formulação leva a uma crescente vinculação entre as formas³⁸³; aquilo que era tratado sob apenas uma perspectiva passa então a ser pluridimensional; os problemas em torno *da* moral são substituídos por especificações funcionais, as teorias são substituídas por outras teorias, as leis do direito são

pela efetividade e eficiência das propostas, o impacto da validação racional sobre os *métodos* mais do que sobre os resultados, sobre o *processo* mais do que o produto final.

³⁷⁸ Para esclarecimentos em torno do conceito feedback e sua ligação com Leibniz, vide capítulo II

³⁷⁹ LUHMANN, N. *La sociedad de la sociedad*, 2007, p. 376

³⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 376-377

³⁸¹ Cf. Idem, *ibidem*. p. 379-382

³⁸² Basta lembrar aqui que, para Luhmann, por corruptibilidade, principalmente numa sociedade funcionalmente diferenciada, se entende a sobreposição do código de um subsistema sobre outro: quando o sistema jurídico ou científico se submete às regras do sistema econômico, e a partir disso os valores monetários passam a influenciar na construção de leis e de teorias, torna-se evidente o desvio funcional e a corrupção da autopoiese respectiva a cada um deles. Em suma, o sistema se dissolve no ambiente.

³⁸³ Cf. LUHMANN, N. *La sociedad de la sociedad*, 2007, p. 385 e ss

substituídas por outras leis do próprio direito, um programa político, apenas por outro programa político³⁸⁴.

Nesse sentido, sustentando a importância do modelo darwiniano para a compreensão dos mecanismos evolutivos, Luhmann só se afasta do dogma da “seleção natural” quando ela aponta para o predomínio dos fatores ambientais na emergência do processo evolutivo. Para o sociólogo alemão a evolução do sistema resulta de transformações *internas* na respectiva unidade de transformações: as “perturbações” advindas do ambiente só se tornam determinantes quando assimiladas internamente como inovações³⁸⁵. E aqui é válido ressaltar mais uma vez que inclusive seres humanos, com seu sistema biológico e psíquico fazem parte do *ambiente* dos sistemas sociais. Organismo e consciência podem apenas condicionar a comunicação, mas não determiná-la.

CONCLUSÃO

Embora a posteridade pareça não ter sido tão receptiva a Leibniz – desde as acusações de Voltaire, por exemplo, cuja simples evocação do termo *metafísica* passou a causar uma espécie de mal-estar, rejeição, hostilidade frente aos grandes movimentos científicos –, na medida em que as ciências procuraram compreender e explicitar o universo de uma forma universal, interrelacional e conjugada, instauraram um rompimento com a metafísica sim, mas apenas em relação a *um* dos modelos de metafísica, a saber, da substância, continuando a fazer outra espécie de *metafísica* e em seu sentido mais característico, qual seja, o de ser *pensamento sobre relações e limites*³⁸⁶.

Desde Platão e Aristóteles, conhecemos a tradução do termo Metafísica: ora como uma “segunda navegação” – onde ao cessar os ventos explicativos-científicos da física, se buscam as razões sobre o ser em um novo modo de pensar que vai muito além dos limites da ciência –, ora como uma reflexão central que ultrapassa, isto se não for

³⁸⁴ Cf. Idem, *ibidem*, p. 387-388

³⁸⁵ Luhmann é enfático ao ressaltar que as perturbações só se tornam determinantes quando o sistema, a partir de suas estruturas constituintes, se irrita e reage (irritação é, antes de tudo, auto-irritação). Cf. Idem, *ibidem*. p. 2-4.

³⁸⁶ Como nos lembra Merleau-Ponty, há “uma metafísica em ato” nos procedimentos da ciência e da física na medida em que, no processo mesmo de pensar e de conhecer, os cientistas e físicos confrontam-se com sua incapacidade de explicar e expressar o real numa linguagem unívoca.

anterior³⁸⁷, e se mantém externa à dimensão empírica; podemos incluir também aqui a tradição judaico-cristã, que percorrendo o mesmo caminho, não tardou a afirmar que “nem só de pão viveria o homem”. A elaboração metafísica leibniziana, do nosso ponto de vista, parece ter sido um gesto de experiência e de pensamento, e que pelo qual se torna possível interrogar a integralidade do que se vive, em vista de descobrir a presença, original e originária, fundadora e fundamental, que transporta, assegura e legitima o movimento de toda a realidade finita.

Ora, por ter como objetivo compreender as conexões e as relações entre o uno e o múltiplo, o finito e o infinito, o todo e as partes, a metafísica se torna uma espécie de “teoria da unidade”, elaborando para si uma lógica da realidade. Como afirmava Aristóteles “todos os homens, por natureza, tendem ao saber³⁸⁸”, e a metafísica nasce, portanto, desse *desejo humano de saber* e que não se contém apenas na esfera do sensível e imediato, mas transcende-o.

Assim, enquanto a metafísica se dirige para o conhecimento daquilo que transcende o empírico, isto é, dos princípios universais, a ciência, por sua vez, ocupa-se com o particular, isto é, com determinadas investigações e descrições dos níveis ônticos da realidade (biológico, psicológico, sociológico etc.). Mas essas primeiras caracterizações da metafísica como um “sistema teórico de princípios” e de ciência como um sistema cuja base seria possível não apenas conhecer, mas *produzir* algo – os gregos não tinham a concepção de ciência como temos hoje, mas a chamavam de *poietike*, *episteme* ou *techne* – acabou por sobrevalorizar o segundo, pelas suas soluções a problemas pragmáticos, em detrimento ao primeiro. Mas precisamos ver com cautela o que promoveu esse detrimento da metafísica e se porventura ela mesma não apresentou tais embaraços ao tentar contemplar a totalidade.

Nesse sentido, pode-se dizer que um dos caminhos que conduziram a metafísica à “celebração de sua morte” foi o do idealismo. Quando a metafísica clássica projetou duas dimensões, que poderiam ser da espiritualidade e da sensibilidade, do que é eterno e do que é movimento, ou daquilo que é real e daquilo que é fenômeno, pensou poder ter acesso à substância, ou melhor, à coisa em si, atemporal e imutável, e concebeu que esse acesso estaria atrelado à verdade absoluta. Como orienta Guibal, a metafísica clássica se voltava ao ser

³⁸⁷ O termo *metafísica* se refere aos textos do filósofo estagirita voltados ao conhecimento puramente intelectual que vai além (*metá*) do conhecimento sensível (*ta physiká*). Mas é importante ressaltar que não foi o filósofo que determinou sua nomenclatura e sim seus posteriores

³⁸⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980 a

[...] em sua verdade objetiva: ela visava a um saber, fundado na razão, dos princípios que regiam o mundo em seu conjunto, e a diversidade anárquica empírica daqui de baixo se relacionava e dependia, portanto, de um além transcendente, fonte eminente de harmonia oferecida à contemplação³⁸⁹.

Deste caminho da metafísica, que tentava ter acesso aos *a priori* fixos e absolutos – como a ideia em si ou Deus –, decorreram inúmeros corolários como o desprezo da história, do presente, da pessoa, da experiência, e da liberdade, assim como conduziram a totalitarismos no campo da política e às normas inflexíveis no campo da ética³⁹⁰.

Outro caminho da metafísica que conduziu à mesma celebração foi a de pretensões subjetivistas; esta se deu na modernidade e *de certa forma* também com algumas interpretações do pensamento leibniziano. Neste caminho, a pretensão metafísica era a de colocar o *cogito* como antecessor e criador de um “sistema global, suscetível de fazer aparecer em sua unidade inteligível o todo da realidade, oferecendo a garantia de uma presença e a satisfação de estar bem consigo³⁹¹”. Nesse sentido, o homem descobre sua presença a si mesmo e interroga-se sobre o alcance de suas ações dentro do sistema-mundo, mas ao fazê-las, se coloca no lugar do absoluto, incorrendo nas mesmas limitações anteriores da metafísica objetivista.

As principais críticas, portanto, dirigidas à metafísica – clássica e moderna – originou-se do fato de ao pensar sistemas absolutos não ter dado “espaço e tempo” para o mundo; quer dizer, expulsando de seu interior a contingência, a liberdade, a finitude, assim como o sujeito e o objeto concreto de suas reflexões, teve por sumo objetivo tomar posse do fundamento último das coisas, isto é, da substância incorruptível pelo espaço-tempo. E nisso as críticas estão corretas, pois ao desconsiderar o empírico em prol do suprassensível negou, em ultima instância, nosso modo de ser, finito e humano.

O que se mostrou necessário para a metafísica posterior a Leibniz foi reconfigurar-se como um esforço de compreensão para e pela totalidade, completamente conectado – mas não limitado – à objetividade científica: por um lado, se a “morte da metafísica” se deu pela busca do esgotamento do real em um sistema único, por outro

³⁸⁹ GUIBAL, F. op. cit. p. 71

³⁹⁰ Cf. ROHDEN, L. Morreu a metafísica? Reflexões críticas e o louvor da metafísica. In: CIRNE-LIMA, C. R.; HELFER, I. ; ROHDEN, L. (orgs.). Dialética, caos e complexidade. Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2004, p. 221

³⁹¹ GUIBAL, F. op. cit. p. 182

lado, o que sobreviveu dela foi o esforço de elevar essa busca ao infinito, isto é, conferir ordem e sentido ao conjunto de interrogações que rodeiam o ser humano e seus discursos sobre o mundo, sobre os homens e sobre suas criações³⁹².

Amparado pela leitura de Francis Guibal, podemos dizer então que existem *metafísicas* mortas e uma *metafísica* viva:

[...] morta (ou a destruir) seria então a metafísica como sistema transparente e sobre-humano que se esquia e refuta a dura fragilidade da contingência refugiando-se em uma presença estável e tranquilizadora, que leva a construções de estilo onto-teológico cujo motor secreto é o pavor (de si, dos outros, do real) e a necessidade de possuir ou dominar, cuja orientação é fundamentalmente redutora e antropocêntrica. Viva (ou a criar) seria a metafísica como vontade de coerência que tenta se compreender ou esclarecer a obscuridade da experiência efetiva aquiescendo amorosamente ao que é, dizendo “sim” a uma “presença” infixável e sem lugar próprio³⁹³.

O que decorre disso é que há uma irônica e tentadora tendência do conhecimento humano em imaginar que o autêntico, o absoluto, o imutável se encontraria em algum lugar que não esse em que está. E a ciência, por sua vez, não está isenta desta mesma tentação. Aliás, boa parte das críticas que foram feitas à metafísica clássica e moderna recaíram nos mesmos equívocos que aquelas, no sentido em que passou não só à refrear o pensamento metafísico [morto] como a absolutizar as suas soluções pragmáticas do real.

Sabemos que a atividade científica consiste na conversão do ente em representações (lógicas, mecânicas, organísmicas, sistêmicas, etc.) descritivas estritamente conforme a multiplicidade do mundo ôntico. Mas enquanto descrições, de algum modo levam à também à perda do ser, “demonstrando” que de fato não cabe às ciências particulares perguntar pela *identidade* do ente, ou colocar a questão do ser³⁹⁴. Muito embora se constituam saberes úteis e necessários, suas intenções reducionistas podem ocasionar o fechamento da individualidade em um sistema próprio e o obscurecimento da imensa realidade circundante. Resquícios daquela outra metafísica.

O que se coloca a partir daqui é que a metafísica em seu sentido mais aberto e original, a de ser “tendência natural ao saber”, se constitui como pensamento sobre os limites e sobre o encontro das conexões e relações do todo, o que torna possível “saber-

³⁹² Cf. FAROUKI, N., *A metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 11

³⁹³ GUIBAL, F. op. cit. p. 197

³⁹⁴ Cf. BORHEIM, G. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001, p. 9-10

se envolvido pela unidade que nos arranca e nos remete à multiplicidade”³⁹⁵. E para essa metafísica como “pensamento de completude” Leibniz também contribuiu.

Pensar limites e relações do todo em que se encontra é um interesse latente em todo ser humano. Sobre tal interesse se pode dizer que seja irrecusável por dois motivos: em primeiro lugar, porque os modos particulares de conhecimento acabam por conduzir sempre a resultados incompletos, e mesmo em contradição uns com os outros; em segundo lugar, uma vida que se oriente pela razão não admite uma expressão ou comunicação sob tal incompletude e sob tais contradições; o que se quer dizer aqui é que faz parte da natureza humana empreender racionalmente uma busca pelo sentido total de si e do mundo. Entretanto, neste empreendimento, a racionalidade exigida não está a serviço dos rigorosos procedimentos científicos de justificação, mas está na operação mesma de ponderar, decidir e selecionar o melhor a ser realizado entre as diversas problemáticas que se encontram e entrecruzam no mundo, e que exigem, cada uma delas, métodos reducionistas distintos.

Ora, não se quer dizer aqui que à metafísica caberia um papel acrítico e abrangente – o que seria recair naquele tipo especial que encobre totalitarismos e desprezos para com o finito e humano – mas que a ela cabe o papel de conduzir de modo consciente o pensamento de completude que cada ser humano faz espontaneamente. Mas como se daria essa condução consciente?

Tendo em mente que cada conhecimento particular se trata de um discurso racional sobre uma dimensão ôntica, então temos que cada posicionamento ou cada resposta “se prende a uma determinada perspectiva teórica a partir do qual podem adquirir formato filosófico”³⁹⁶. E no sentido dar o seu veredito a partir de um primeiro e único ângulo, ignoram a possibilidade de uma relação ou de uma síntese como forma de alcançar clareza e autocompreensão.

Ora, facear estes conflitos e incompletudes nos remete a buscar algo mais abrangente, uma dimensão harmônica na qual as várias autodescrições se reuniriam sob uma só e que por ser muito além do físico “não se encontra sob a obrigação de demonstrar que as suas ponderações poderia sustentar-se definitivamente numa teoria científica”³⁹⁷. E neste preciso sentido, o sistema de Leibniz não foi senão “a busca por uma síntese teórica na qual os diferentes conceitos de mundo – do material, do orgânico,

³⁹⁵ ROHDEN, L. op. cit. p. 243

³⁹⁶ DIETER, H. O que é metafísica? O que é modernidade? Doze teses contra Jurgen Habermas. In: Cadernos de Filosofia Alemã.(USP) nº 14, jul-dez. 2009, p. 90.

³⁹⁷ Idem, ibidem, p. 91

do mental e dos mundos formais – deveriam reunir-se numa ontologia unitária”³⁹⁸. E quando não foi interpretado pelo viés da instrumentalização mas pelo viés da completude, da relação e da ligação de tudo a tudo, o pensamento leibniziano, no que se refere à metafísica da mônada e de sua expressão singular do todo que percebe, constituiu verdadeiramente tanto a insubordinação da metafísica ao conhecimento científico quanto sua colocação como dimensão própria do infinito processo de expressar/comunicar. Enfim, acreditamos com isso que não teria como fazer uma teoria da sociedade sem antes fazer metafísica.

* * *

Evitando forçar uma aproximação entre os dois pensadores de nacionalidade alemã, mas relevando o que nos parece comum entre ambos, percebeu-se uma linha que conecta o pensamento do filósofo ao pensamento do sociólogo: os princípios que regem a esfera monadológica estão presentes na teoria sistêmica, ainda que revestidos de uma roupagem científica contemporânea na qual se sustenta a total cisão com os modelos metafísicos. Em Leibniz, a mônada sob o aspecto expressivo possui uma força intrínseca de unidade e autodeterminação; ela se percebe participante de um sistema que já possui em si uma ordem relacional pré-estabelecida que não necessita de intervenção exógena para funcionar – ao contrário da tese de Malebranche, no qual o sistema está imerso numa desordem e, portanto, carece dessa intervenção subsidiária de um poder central. Ora, nestes termos, parece correto interpretar a harmonia pré-estabelecida como um sistema fechado e cibernético que conduz a específicas consequências para a interpretação sociológica: apesar dos conflitos entre indivíduos e Estado, entre as classes sociais e entre Estados, Leibniz não se filia a corrente ocasionalista, que prefigura um Estado paternalista e intervencionista, passível de “assistência” frente a situações extraordinárias. Tudo o que lhe sucede é naturalmente devido às perspectivas e tomadas de posição de seus próprios membros, e que em lugar de se dizer que só em aparência são livres, deverá se dizer que só em aparência são “arrastados”, e que na verdade estão em perfeita independência em relação a influencia das criaturas restantes. É nesse sentido que o melhor dos mundos possíveis não conduz necessariamente a melhor das sociedades possíveis, mas ao ótimo proporcional que lhe corresponde –

³⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 93

característica marcante de um pensamento com alguns contornos liberais. A Razão Divina, como uma razão econômica que regula as coisas existentes pelo princípio do melhor e da razão suficiente não se mostra como uma economia da escassez, mas da superabundância. De todas as combinações possíveis, se realiza infalivelmente aquelas que reúnem uma maior soma de essência, “a maior variedade possível com a maior ordem possível”. Eis a primeira harmonia, a monadologia nos parece um sistema abstrato funcional auto-organizado.

Nestes termos, o pensamento leibniziano engendra outro modelo interpretativo para agrupamentos humanos: a Teoria dos Sistemas. Nela, cada conjunto forma um sistema dentro de sistemas, reproduzindo de modo especializado o padrão pré-estabelecido pelo sistema mais amplo. O ambiente, repleto de relações possíveis e circundando-os, torna-se horizonte para as suas observações e para ressignificação de suas próprias existências. Não que o sistema seja um indivíduo de carne e osso, mas uma individualidade sistêmica que se manifesta nas esferas de sentido do político, do metafísico, do biológico, do sociológico, etc., cada uma delas fechadas em si, autopoieticas. A sociedade, constituída por todas essas esferas de sentido colocadas em movimento pela *comunicação*, é vista então como um *sistema social* compossível com outros, a saber, com *sistemas psíquicos* e *sistemas biológicos*. E essa é a principal crítica que se põe ao pensamento de Niklas Luhmann: anti-humanista. Ora, esse anti-humanismo se situando no âmbito *metodológico* proporciona ao sociólogo não só uma rigorosa ferramenta de análise para a Sociologia (descrever as descrições de mundo) como também proporciona um modelo interpretativo complexo o bastante para lidar com a complexidade funcional da sociedade contemporânea.

Isso acarreta, é claro, uma ruptura com Leibniz, que pensava uma jurisprudência universal baseada na caridade do sábio sob tutela da Igreja cristã; entretanto dentro da consecução de uma república universal, de um reino das almas, o próprio Leibniz buscou na prática, principalmente dialógica, o equilíbrio e a aceitação de quase infinita diferenciação e variedade de instituições políticas nacionais e regionais posteriores a Paz de Westfalia: centenas de principados, estados alemães e os restantes estados europeus. Leibniz não buscou tanto a unidade política, nem sequer a da Alemanha ou da Áustria, em termos de fusão centralista, mas sim, em termos de uma *confederação* na qual a pluralidade de soberanias se concilhassem com a unidade da República e do Império.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. Política. [Trad. do grego Mário da Gama Kury]. Brasília: UNB, 1985
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco [Trad. do grego de Mário da Gama Kury]. Brasília: UNB 1985. Aristóteles,
- ASHBY, W. R. Design for a Brain [reprinted with corrections]. New York: John Willey & Sons Inc. 1954
- BACHUR, J. P. Às portas do labirinto: para uma recepção crítica da teoria social de Niklas Luhmann. Rio de Janeiro: Azougue. 2010
- BERTALANFFY, L. Teoria general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones [Trad. de Juan Almela] 7ª reimpresión. Ciudad de México: Fondo de Cultura Economica. 1989
- BERTALANFFY, L. Modern Theories of Development: an introduction to theoretical biology [trad. de J. H. Woodger]. London: Oxford University Press/Humphrey Milford. 1933
- BOUVERESSE, R. Perspectives sur Leibniz. Paris: Vrin. 1999
- BUCKLEY, Walter F. A sociologia e moderna teoria dos sistemas. [Trad. Octávio Mendes Cajado e revisão técnica da tradução de Gabriel Cohn]. São Paulo: Cultrix. 1971
- BUENO, Gustavo. Ensayos sobre lãs categorias de la economia política. Barcelona: Zamora 1972
- BURGELIN, P. Commentaire du Discours de Métaphisique de Leibniz, Paris: PUF, 1959
- CANGUILHEM, G. La connaissance de la vie. Paris: Vrin. 1992
- CARDOSO, Adelino. Leibniz segundo a expressão. Lisboa: Edições Colibri. 1992
- CAVAILLÉ, J. P. Descartes: Le fable du monde. Paris: Vrin. 1991
- CIRNE-LIMA, Carlos. Dialética e Auto-Organização. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003
- CORSI, G.; ESPOSITO, E; BARALDI, C. Glosario sobre la teoria social de Niklas Luhmann. Ciudad de México: Anthropos. 1996

COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes [trad. Helena Martins, rev. téc. Ethel Alvarenga e consult. Raul Landim]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995

COTTINGHAM, J. ; STOOHOFF, R. ; MURDOCH, D. (ed.) The philosophical writings of Descartes. Cambridge/UK: Cambridge University Press. 1985

DANOWSKI, D. Ordem e Desordem na Teodicéia de Leibniz. In: Revista Índice, vol. 3, n. 1, 2011/1 Disponível em:

<http://www.academia.edu/2251922/Ordem_e_desordem_na_Teodiceia_de_Leibniz>

Acesso em: 20 mai 2012

DASCAL, M. Leibniz: What kind of rationalist? Tel Aviv University: Israel. 2008

DESCARTES, R. Meditações Metafísicas [Introd. e notas Homero Santiago]. São Paulo: Martins Fontes. 2005

DESCARTES, R. Selected philosophical writings [trad. J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch] Cambridge/UK: Cambridge University Press. 1999

ELSTER, Jon. Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste. 1975,

FORLIN, Enéas. A Teoria Cartesiana da Verdade. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/Fapesp. 2005

FORLIN, E. A concepção cartesiana de linguagem. Cadernos de Historia da filosofia e Ciências, Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, jan.-jun. 200s4

GRUA, G. Textes Inédits. Paris: PUF. 1948

GRUA, G. Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz. Paris PUF. 1953

GRUA, G. La justice humaine selon Leibniz. Paris: PUF, 1956

HAMMOND, Débora. The science of synthesis: Exploring the social implications of general systems theory. USA/Colorado: University Press of Colorado. 2003

HOBBS, T. Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil [trad. João P. Monteiro e Maria B. Nizzada Silva]. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural. 1983

JALABERT, J. *Le Dieu de Leibniz*. Paris: PUF. 1960

JALABERT, J. *La theorie leibnizienne de la substance*. Paris: PUF, 1947

JOLLEY, N. *The Cambridge Companion to Leibniz*. UK/Cambridge: Cambridge University Press. 1995

JOHNSTON, W. M. *The Austrian mind: an intellectual and social history - 1848-1938*. USA/California: California University Press. 1983

LACERDA, T. M. *A política da metafísica: teoria e prática em Leibniz*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas. 2005

LACERDA, T. M. *A expressão em Leibniz*. 2006. 227p. Tese [Doutorado em Filosofia] – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo

GERHARDT, C.I. *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, 7 vols. Hildesheim: Olms. 1965

LEIBNIZ, G. W. *Discourse on metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology* [trad. George R. Montgomery e introd. Paul Janet]. Chicago: The Open Court Publishing Company. 1908

LEIBNIZ, G. W. *La Monadologie (éclaircissements par E. Boutroux)*. Paris: Delagrave, 1925

LEIBNIZ, G. W. *La Teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. [trad. E. Ovejero y Maury]. Madri: Aguilar. 1928

LEIBNIZ, G. W. *Political writings* [ed. Patrick Riley]. Cambridge: Cambridge University Press, 1988

LEIBNIZ, G. W. *Philosophical papers and letters* [trad. e ed. Leroy Loemker]. 2ª ed., Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1989

LEIBNIZ, G. W. *L'harmonie des langues*. Paris: Seuil. 2000a

LEIBNIZ, G. W. Novos ensaios sobre o entendimento humano [trad. Luiz J. Baraúna, consult. Marilena Chauí] São Paulo: Editora Nova Cultural. 2000b

LEIBNIZ, G. W. Sistema novo da natureza da comunicação das substâncias e outros textos. Belo Horizonte: Editora UFMG/FAFICH. 2002

LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica e outros textos [Trad. Marilena Chauí e Alexandre C. Bonilha, apresent. Tessa M. Lacerda]. São Paulo: Martins Fontes. 2004

LEIBNIZ, G. W. Discurso sobre la teologia natural de los chinos [edição bilingue por L. Rensoli]. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2005

LEIBNIZ, G. W. A Monadologia e outros textos. [trad. Fernando Luiz B. G. e Souza]. São Paulo: Hedra. 2009

LIMA VAZ, H. C. Antropologia Filosófica I, São Paulo: Loyola, 1991

LUHMANN, N. Poder [trad. Martine Creusot de Rezende Martins] Brasília: Editora UNB. 1985

LUHMANN, N. Social Systems. USA/Stanford: Stanford University Press. 1995

LUHMANN, N. Sistemas Sociales: lineamentos para una teoria general [trad. Silvia Pappe y Brunhilde Erker; coord. Javier T. Nafarrate] Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana, 1998a

LUHMANN, N. Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia [trad. Josetxo Berian y José M. G. Blanco] Madrid: Trotta. 1998b

LUHMANN, N. La sociedad de la sociedad [trad. Javier T. Nafarrate] Ciudad de Mexico: Herder, Universidad Iberoamericana, Daad e Cátedra G. A. Humboldt. 2007

LUHMANN, N. Introdução à teoria dos sistemas [trad. Ana Cristina Arantes Nasser]. Petrópolis: Vozes. 2009

MARQUES, Edgar. Sobre a necessidade da ligação das mônadas a corpos em Leibniz. Síntese – Revista de Filosofia, v. 32, n. 103. 2005. In: Dois Pontos: Leibniz. v. 2, n. 1,

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, 2005

MIRANDA, O. Para ler Ferdinand Tönnies. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1995.

MOREIRA, Viviane de C. Linguagem e Verdade em Leibniz e Hobbes. Revista Analytica. Volume 10, número 2. 2006

NAERT, E. La pensée politique de Leibniz. Paris: PUF. 1964

NEVES, Marcelo. Entre Têmis e Leviatã: O estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2008.

SANTOS José M. O pensamento de Niklas Luhmann. Covilhã/Port.:Universidade da Beira Interior. 2005

SÈVE, R. Leibniz et l'école moderne du droit naturel. Paris PUF, 1989

SÈVE, R. Le droit de la raison. Paris: PUF, 1994

SOROKIN, Pitirim. Teorías sociológicas contemporaneas [Trad. Elvira Martin]. Montevideo: Editorial Depalma. 1951

SPENCER, Herbert. Principles of Sociology. Vol. 1-2. Nova York: D. Appleton and Company. 1897

STEIN, Ludwig. Leibniz und Spinoza. Berlin: Georg Reimer, 1890

TARDE, Gabriel. Monadologia e Sociologia [trad. Paulo Neves, org. e introd. Eduardo Viana Vargas]. São Paulo: Cosac Naify. 2007

WEBER, M. Theory of social and economic organization [edit. Talcott Parsons]. New York: The Free Press. 1964

WIENER, Norbert. Cibernética e Sociedade: o uso humano de seres humanos [trad. João P. Paes]. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultrix. 1968

WOLFF, Francis. Aristóteles e a política. [trad Thereza Christina Ferreira Stummer, Lygia Arujo Watanabe] São Paulo: Discurso Editorial, 1999