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

Sacha Zilber Kontic

Ideia, Imagem e Representação: Leibniz crítico de
Descartes e de Locke

Versão corrigida

São Paulo
2015

Sacha Zilber Kontic

Ideia, Imagem e Representação: Leibniz crítico de
Descartes e de Locke

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de
São Paulo, para obtenção do
título de Mestre em Filosofia sob
a orientação da Profa. Dra.
Tessa Moura Lacerda.

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

K82 Kontic, Sacha Zilber Kontic
Koni Ideia, Imagem e Representação: Leibniz crítico de
 Descartes e de Locke / Sacha Zilber Kontic Kontic ;
 orientadora Tessa Moura Lacerda Lacerda. - São
 Paulo, 2015.
 146 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. História da filosofia moderna. 2. Leibniz. 3.
Representação. 4. Ideia. 5. Imagem. I. Lacerda, Tessa
Moura Lacerda, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

KONTIC, S. Ideia, Imagem e Representação: Leibniz crítico de Descartes e Locke. 2014. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

AGRADECIMENTOS

À professora Tessa Moura Lacerda, pela orientação sempre atenta e generosa, pelo constante incentivo e pela confiança depositada na minha pesquisa.

À professora Celi Hirata e ao professor Franklin Leopoldo e Silva, pelas preciosas observações feitas durante o exame de qualificação.

Aos meus pais, pelo apoio sempre total e incondicional que me permitiu seguir meus próprios caminhos.

Ao Eduardo, por ter ficado ao meu lado desde os primeiros rascunhos do projeto até o ponto final. A sua companhia fez esse caminho sinuoso – e por vezes tortuoso – ser verdadeiramente feliz.

Aos amigos e colegas André Scholz, Bruno Rosa, Dioclézio Faustino, Fernanda Izidorio, Lourenço Fernandes, Lucas Nascimento, Lucila Lang, Maria Bertoche, Matheus Costa, João Cortese, Vinícius Prado, Wilson Sparvoli e outros que, entre intermináveis seminários, cafés, corredores e cervejas, tornaram essas e outras reflexões mais ricas, mais vivas e muito mais agradáveis.

Aos amigos (e não colegas) Alec Ito, Andrea Cornaglia, Aruã Wagner, Lorena Ribeiro, Marcio Reverbel e Marcio Zamboni, pelas muitas conversas e discussões que sempre me tiram do isolamento que a filosofia tão frequentemente se impõe.

Ao Grupo de Estudos Espinosanos, pelo acolhimento e por proporcionar sempre um espaço rico de reflexão.

À secretaria do departamento de filosofia, especialmente à Maria Helena de Souza e à Marie Pedroso, pela paciência e boa vontade em todos os momentos.

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pelo financiamento da pesquisa.

"Hillé, andam estranhando teu jeito
de olhar
que jeito?
você sabe
é que não compreendo
não compreende o quê?
não compreendo o olho, e tento
chegar perto."
(Hilda Hilst, "A obscena senhora D")

RESUMO

KONTIC, S. *Ideia, Imagem e Representação: Leibniz crítico de Descartes e de Locke*. 2014. 146 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

A presente dissertação busca analisar como a concepção de representação é desenvolvida na filosofia de Leibniz tendo como pano de fundo a crítica que o filósofo faz ao modo como Descartes e Locke compreendem o conceito. Tomaremos como ponto de partida a crítica que Leibniz formula ao conceito de *ideia* tal como ele se encontra em Descartes, e a reformulação do conceito que ele opera a partir da compreensão da ideia como um gênero expressão. A partir dela, podemos compreender em que sentido Leibniz se vale do paradigma imagético da ideia em um sentido completamente diverso de Descartes. Ademais, ele nos permitirá compreender como, aos olhos de Leibniz, as noções de representação em Descartes e Locke se aproximam, por mais que suas concepções sobre a origem das ideias sejam opostas. Pretendemos com isso mostrar que, apesar da doutrina leibniziana da representação estar implicada em seu sistema, ela é profundamente marcada pela oposição ao cartesianismo e ao empirismo de Locke.

Palavras-chave: Leibniz, representação, ideia, Descartes, Locke.

ABSTRACT

KONTIC, S. Idea, Image and Representation: Leibniz, a critic of Descartes and Locke. 2014. 146 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

The following thesis aims to study how the concept of representation is developed in the philosophy of Leibniz having as a background the philosophers' critic of the way Descartes and Locke understand the concept. We will take as our starting point the critique that Leibniz formulates the concept of idea as it is in Descartes, and the reformulation of this concept understanding the *idea* as a genre of expression. From this, we can understand in what sense Leibniz makes use of the imagetic paradigm to understand the representative content of the idea in a completely different sense as Descartes. Furthermore, it will allow us to understand how, in Leibniz's point of view, the concept of representation in Descartes and Locke are similar, albeit the description of its origins differ completely in both philosophers. We intend to show that despite the fact that Leibnizian doctrine of representation is implicated in his system, this doctrine is deeply marked by the opposition to cartesianism and Locke's empiricism.

Key Words: Leibniz, representation, idea, Descartes, Locke.

Lista de abreviações:

Obras e textos de Leibniz:

A: *Sämtliche Schriften und Briefe, Herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.*
Seguida de tomo, volume e página

GP: Gerhardt (org.). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.*
Seguida do volume e página.

NE: *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Seguida de livro, capítulo, parágrafo e página.

Obras e textos de Descartes:

AT: Adam, P. et Tannery, A. (orgs.). *Oeuvres de Descartes.* Seguida de volume e página.

OP: Alquié, F. (org. e trad.). *Oeuvres philosophiques de Descartes.* Seguida de tomo e página.

Obras e textos de Locke:

Essay: Nidditch, P.H. (ed.) *An essay concerning Human Understanding.* Seguida de livro, capítulo, parágrafo e página.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Cap. 1- Ideia e representação.....	17
1.1. Da ideia-quadro à ideia expressiva: a crítica a Descartes.....	18
1.2. A doutrina das ideias de Leibniz e a crítica ao critério de evidência.....	30
1.3. As ideias inatas.....	42
1.3.1. A crítica da concepção cartesiana das ideias inatas.....	44
1.3.2. A defesa das ideias inatas nos <i>Novos Ensaios</i>	49
1.4. A ideia e as qualidades sensíveis: Filaleto, um cartesiano?.....	58
Cap. 2- Corpo e percepção.....	70
2.1. Percepção e perspectiva.....	72
2.2. O corpo orgânico e o ponto de vista.....	84
2.3. Cenografia e iconografia: A representação a partir do <i>situs</i>	95
2.4. As almas e os Espíritos.....	103
Cap. 3- Representar o infinito.....	111
3.1. A representação do infinito atual e as pequenas percepções.....	112
3.2. A vontade, o desejo e as inclinações insensíveis.....	123
Conclusão.....	137
Bibliografia.....	144

INTRODUÇÃO

Se interrogarmos os textos de Leibniz à procura de uma definição do que significa representar, provavelmente não teremos nenhum resultado. Entretanto, ao olhar o modo como o autor organiza a sua cosmologia a partir da relação entre as substâncias simples ou Mônadas e a totalidade do universo, veremos que a representação é fundamental para a descrição da substância como “um espelho vivo do universo”. Ao mesmo tempo em que ela pode ser considerada um espelho, ela também não possui portas nem janelas por onde as coisas podem entrar ou sair. Ora, no que consiste então esse reflexo que não recebe seus raios do exterior, mas mesmo assim reflete em seu interior tudo aquilo que se encontra fora dele? Em outras palavras, que tipo de espelho é a alma? Ou ainda, se esse reflexo representa o universo, como é essa representação?

São essas as perguntas que guiarão nosso presente estudo. Nos propomos assim analisar o modo como Leibniz apresenta sua concepção de representação no que se refere às representações que as substâncias possuem do universo como um todo. Mas isso nos coloca de partida um problema: apesar de atravessar toda a sua metafísica, a representação não é quase nunca apresentada por Leibniz como uma questão ou como um ponto fundamental a ser tratado. Se as substâncias, cuja totalidade infinita é o conjunto da criação, são como espelhos vivos do universo, a relação que elas travam com cada uma das outras é necessariamente representativa. E podemos dizer ainda: na medida em que a relação que as substâncias possuem com todas as demais é em última análise uma relação de representação, e que essa representação se desenvolve no tempo segundo uma ordem, podemos dizer que a própria atividade da substância não é senão representação.

Mas se a concepção leibniziana de representação não é diretamente tematizada ao menos nas mais célebres exposições da filosofia de Leibniz, ela aparece e é desenvolvida em sua maior amplitude nas críticas tecidas à teoria das ideias de Descartes e dos cartesianos, de um lado, e de Locke, de outro. Mas por que precisamente essas duas filosofias, se elas ocupam espectros diferentes, e talvez opostos, da filosofia e do pensamento do século XVII, ao menos no que se refere à relação entre a representação e a experiência?

Tanto para Descartes e seus seguidores quanto para Locke, a representação é compreendida sob o conceito de *ideia*. Esse conceito, desde sua reformulação por Descartes – alterando a significação que ele possuía na escolástica como arquétipo divino para torná-lo o conteúdo propriamente representativo da mente humana – até o momento em que Leibniz se debruçou sobre ele, nunca deixou de ser objeto de controvérsias. Dentre as quais um exemplo célebre é a querela sobre as ideias verdadeiras e falsas protagonizada por Malebranche e Arnauld, ambos declaradamente cartesianos, e que Leibniz acompanhou com atenção, como atesta a rica coletânea de textos, cartas e anotações organizada por Robinet¹. Mas entre Descartes e Locke, uma cisão fundamental sobre as ideias se coloca: ou as ideias independem estritamente falando da experiência, seja ela sensível ou não (posição de Descartes e dos cartesianos), ou bem elas se devem em sua maior parte a ela (a posição empirista de Locke).

Colocadas por ora nestes termos genéricos, seria de se esperar que Leibniz se colocasse ao lado dos cartesianos contra Locke. Entretanto, ele não só critica em diversos momentos a doutrina cartesiana da ideia, como ainda acusa Locke de “ceder demais aos cartesianos” em variados pontos dos livros I e II do *Ensaio*², que o autor inglês dedica à origem e à natureza das ideias, respectivamente. Se há algo em comum entre o modo como o cartesianismo e o empirista pensam as ideias, é pela consideração do caráter imagético da ideia. Tanto Descartes quanto Locke postulam que há uma semelhança entre a coisa representada e a imagem que é a representação dessa coisa na mente humana.

Leibniz não nega, estritamente falando, o paradigma imagético da ideia ou a possibilidade de se afirmar uma semelhança entre a imagem e a coisa, mas desde que se entenda a imagem e a semelhança *expressivamente*. Desse modo, a noção de expressão, entendida como uma relação regrada ou de ordem entre dois ou mais elementos, será fundamental para compreender a posição de Leibniz sobre a ideia tanto no interior de sua filosofia quanto na posição que toma nas controvérsias com Descartes e Locke. Mas, para analisá-la com o devido cuidado, é importante notar que esta noção não se restringe à noção leibniziana de representação, mas encontra eco em quase todo o seu sistema. Ela envolve não só todos os graus da percepção, mas é parte fundamental da

¹ Robinet, A., *Malebranche et Leibniz: relations personnelles*, pp. 133-241, 1955.

² Por exemplo, Leibniz, NE, II, viii, §13, p. 102.

concepção de harmonia não só entre as substâncias, mas mesmo entre todos os aspectos de sua filosofia. Expressar, no século XVII, tem um sentido sobretudo matemático. Diz-se, por exemplo, que uma equação expressa uma relação de igualdade ou uma figura. Mas, como veremos, Leibniz transpõe esse conceito para a totalidade de sua metafísica, assim como em outras áreas de seu sistema. Embora as relações expressivas tenham a matemática como modelo, elas não se restringem a ela e nem precisam recorrer a ela a todos os momentos como paradigma³.

Ao substituir o paradigma da ideia-quadro cartesiana ou da ideia imagética de Locke⁴ pela ideia expressiva, Leibniz pode estender o domínio da representação para além do que somente o que nos aparece como intuitivamente semelhante. Isto permite com que terrenos que eram interditos para a ciência cartesiana, tais como o sensível e os conhecimentos confusos, sejam tratados como sendo igualmente representativos, embora o grau de distinção possa variar, sem que com isso se caia nas reduções grosseiras da ciência empirista, que ignoram os princípios inatos que se fazem presentes em todos os nossos raciocínios.

Cabe, no entanto, distinguir o papel muito diferente que Descartes e Locke cumpriram no decorrer do desenvolvimento histórico do pensamento leibniziano. Sabemos que Leibniz voltou suas atenções para a obra filosófica de Descartes no fim de sua estadia em Paris, entre 1675 e 1676, com a leitura dos *Princípios da Filosofia*, sobre o qual deixou uma trilha de notas e de observações. Além disso, por volta desses anos teve acesso às obras póstumas do filósofo francês, até então não publicadas, dentre as quais se encontrava as *Regulae*. Foi por volta dessa época, aponta Antognazza na mais recente biografia do autor⁵, que o ainda jovem Leibniz começou a desenvolver com mais profundidade suas reflexões sobre metafísica – depois de já ter desenvolvido as bases do cálculo diferencial, além de ter se dedicado extensivamente às outras áreas da matemática, à lógica e à jurisprudência.

³ Como precisa Lacerda: “não se trata nunca de uma transposição da matemática para a filosofia, mas de uma relação entre filosofia e matemática que é, ela mesma, uma relação de expressão. (...) O conceito de expressão designaria, então, os isomorfismos existentes entre duas realidades muitas vezes heterogêneas, estabelecendo uma correspondência biunívoca entre elementos de dois grupos, preservando as operações de cada um”. Lacerda, T. M., *A expressão em Leibniz*, p. 14, 2006.

⁴ Os comentadores de Locke se dividem sobre a questão de se a sua teoria das ideias pode ser dita propriamente imagética ou não. Entretanto, nos parece claro que Leibniz considera as ideias, tal como descritas por Locke, como imagéticas. Cf. por exemplo, NE, II, xi, §8, p. 107.

⁵ Antognazza, M.R. *Leibniz, an intellectual biography*, pp. 167-168, 2009.

Ademais, estando em Paris, Leibniz entrou em contato com os principais pensadores cartesianos de seu tempo – entre eles Arnauld e Malebranche, com os quais manteve uma correspondência –, assim como muitos de seus maiores críticos, dentre os quais vale destacar Espinosa na Holanda e os céticos Foucher e Huet na França. E até o fim de sua vida manteve contato epistolar com diversos defensores e críticos do cartesianismo versando sobre diferentes temas, mas especialmente sobre física e metafísica. Não é portanto um exagero afirmar que as considerações e as críticas feitas sobre a filosofia cartesiana fizeram parte desde o início da filosofia de Leibniz até os seus últimos escritos. E este fato se reflete não só na forma de exposição dos seus argumentos, mas também, como veremos, no próprio vocabulário utilizado.

A relação com Locke, por outro lado, é bem diversa. O *Ensaio sobre o Entendimento Humano* foi publicado na Inglaterra em 1690, e Leibniz o adquiriu provavelmente alguns anos depois, citando-o pela primeira vez em 1695 para Thomas Burnett, quando tentou pela primeira vez abrir um canal de comunicações com o empirista, no que não obteve sucesso. Apesar de conseguir fazer com que uma curta observação sobre o *Ensaio* caísse nas mãos de Locke, ele não obteve um retorno de seu autor, a não ser após a morte do inglês, em uma carta a Molyneux publicada postumamente em 1708, onde passa um julgamento nada elogioso sobre Leibniz⁶. O grande comentário de Leibniz ao *Ensaio* de Locke só viria após a publicação da tradução para o francês feita por Pierre Coste e publicada em 1700. Entre 1703 e 1704 o filósofo alemão compôs a obra que se tornaria os *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, escrito na forma de um diálogo entre dois amigos: Filaeto, que acabou de retornar da Inglaterra persuadido pela filosofia de Locke, e cujas falas são compostas, em sua maioria, de trechos da tradução de Coste do *Ensaio*, e Teófilo, representante de Leibniz, que responde as observações de Filaeto com base em uma nova filosofia.

Ao contrário do que ocorre com a sua leitura de Descartes, ao ler Locke, Leibniz já tinha seu sistema filosófico formado em sua maior parte e, como afirma em uma carta a Jaquelot, não foi necessário fazer novas meditações para compor os *Novos Ensaios*,

⁶ “A opinião do senhor Leibniz não se sustenta (...) preciso confessar(...) que o grande nome de Leibniz me deixou com uma expectativa que essa observação não correspondeu, nem aquele seu discurso no *Acta Eruditorum* que ele cita, e que li desde então. (...) Do que eu tiro essa inferência, que mesmo os maiores não vão dominar nenhum assunto sem um grande raciocínio, e mesmo as maiores mentes tem pensamentos estreitos”, Locke, *Carta a Molyneux* de 10 de abril de 1697, *Apud*: Antognazza, M.R. *Leibniz, an intellectual biography*, p. 408, 2009. O discurso citado é o *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*.

por mais que tenha encontrado em todos os capítulos algo para objetar⁷. E apesar de ter desistido de publicar a obra após saber da morte de Locke no fim de 1704 pois, segundo escreve a Lady Masham, “queria mais clarificar as coisas do que refutar as posições de outra pessoa”⁸, os *Novos Ensaios* são uma fonte extremamente rica de considerações sobre a sua própria filosofia, assim como de diversos problemas filosóficos de seu tempo. Além disto, diversos desenvolvimentos de seu sistema são expostos pelas falas de Teófilo a partir de questões levantadas por Locke, e não são expostos, ao menos nos mesmos termos, nas principais obras do autor.

Assim como as críticas que Leibniz faz a Descartes não se restringem a sua teoria da representação, e nem mesmo a sua metafísica, também os *Novos Ensaios* tratam de uma miríade de questões que não interessam diretamente o nosso presente estudo. Não é nossa intenção, portanto, fazer uma exposição completa e exaustiva da relação da filosofia de Leibniz com Descartes e com Locke, e nem de todos os pontos convergentes e divergentes das críticas feitas a ambos⁹. Nem, por outro lado, fazer um estudo exaustivo do conceito de representação no interior do pensamento leibniziano. O que pretendemos aqui é mostrar como a noção leibniziana de representação é constituída tendo como pano de fundo a crítica à noção de *ideia* tal como construída por Descartes. E também como essa crítica não apenas continua sendo pertinente ao examinar a noção lockeana de *ideia*, mas ainda como a crítica a Locke nos *Novos Ensaios* permite que Leibniz desenvolva ainda mais as consequências de seu conceito de representação e de percepção.

Veremos assim que a oposição a Descartes e a Locke permite que Leibniz questione, tomando como base a sua noção de expressão, a própria relação de interioridade e de exterioridade no que se refere à percepção. Por mais que tenham concepções fundamentalmente diferentes sobre esse tema, ambos traçam uma distinção de natureza entre a representação e a coisa representada que se encontra fora da alma. Este é o ponto fundamental que aproximará aos olhos de Leibniz ambos os filósofos, e

⁷ Leibniz, *Carta a Jaquelot de 29 de abril de 1704*, GP. III, p. 474.

⁸ Leibniz, *Carta a Lady Masham de 10 de Julho de 1705*, GP. III, p. 351. Os *Novos Ensaios* foram publicados postumamente em 1765, quase 50 anos após a morte do seu autor.

⁹ Para uma visão mais completa sobre a relação da filosofia de Leibniz com Descartes e Locke, Cf. Belaval, Y. *Leibniz critique de Descartes*, 1960, e Jolley, N. *Leibniz and Locke: A study of the New Essays on Human Understanding*, 1986.

que tomaremos como o fio condutor de nosso estudo. Alguns temas serão privilegiados sobre outros que talvez merecessem um tratamento mais cuidadoso, mas que para não nos alongar demasiado em questões que não são centrais para o nosso objetivo deixaremos por ora de lado.

Para nos ater a esse trajeto, evitaremos, a não ser quando necessário, desenvolver a história da elaboração dos conceitos no interior da filosofia leibniziana. Ao contrário de alguns temas na obra do autor, a questão da representação não sofre transformações essenciais com o aprofundamento do seu pensamento filosófico. Mas, para nos manter fiéis ao tema em questão sem entrar em digressões sobre a historicidade dos conceitos e do sistema, privilegiaremos, com algumas exceções, os textos escritos a partir de 1686, no período que convencionou-se chamar entre os comentadores de a “metafísica madura” de Leibniz, no qual a maior parte dos conceitos centrais de seu sistema já se encontram formulados.

Ao estudar a obra de Leibniz, deparamo-nos frequentemente com o problema de escolher, dentre a quantidade de textos e de temas que se entrecruzam e que compõem o gigantesco *corpus* do autor – que ainda espera uma edição completa – um caminho que nos guie por ele. O que escolhemos aqui possivelmente não é o melhor, e com certeza não é o mais completo, mas esperamos ao menos que por ele seja possível mostrar como, em um debate aparentemente irrelevante para nossos dias, Leibniz consegue operar um divórcio entre *representar* e *aparecer*, entre a *semelhança* e a *cópia*. Em outras palavras, o que Leibniz faz é se perguntar até onde se estende o domínio da representação. Ou ainda, se perguntar até que grau pode-se dizer que a representação deforma o objeto, sem que ele deixe de ser representado. Ora, não é para esse mesmo problema que aponta Francis Bacon (o pintor) ao afirmar, resumindo uma das grandes questões da arte figurativa, que seu objetivo é “distorcer a coisa até um nível que está muito além da aparência, mas na distorção voltar ao registro da aparência”¹⁰?

¹⁰ Sylvester, D. *Entrevistas com Francis Bacon*, p. 40, 2007.

CAPÍTULO 1- IDEIA E REPRESENTAÇÃO

Dentre as várias questões levantadas por Descartes que se tornaram fundamentais para a filosofia moderna, talvez uma das que mais gerou querelas entre os filósofos, especialmente dos séculos XVII e XVIII, tenha sido o modo como ele define o conceito de *ideia*. O modo pelo qual o filósofo francês se apropria do termo deve muito pouco da noção antiga e escolástica da qual a filosofia havia utilizado o termo até então. A ideia deixa de ser para ele o arquétipo divino para se tornar o material a partir do qual o pensamento humano opera. Como afirma Gilson, “quanto ao emprego do termo para designar o conteúdo do pensamento humano, ele foi inteiramente novo e suscitou inúmeros mal-entendidos. A escolástica habitualmente reservava esse termo para designar os arquétipos eternos nos quais Deus pensa as coisas.”¹¹. Descartes estava plenamente ciente da novidade que trazia com esse termo, o que transparece quando Descartes, ao responder às objeções de Hobbes às *Meditações Metafísicas*, assume manter o nome de ideias somente por ser um termo já aceito pelos filósofos, e por desconhecer uma palavra melhor¹².

Ao passar da ideia arquétipo para a ideia humana, Descartes opera uma transformação do conceito que marcou praticamente toda a concepção de representação para os filósofos que se seguiram. A noção da ideia como o caráter propriamente representativo do pensamento torna-se uma característica fundamental da filosofia moderna, embora sua definição e seu caráter nunca seja um ponto pacífico entre os filósofos. Entre as disputas travadas em torno desse termo, destaca-se sem dúvida a querela travada entre Arnauld e Malebranche, iniciada com a publicação pelo último do *Tratado da natureza e da graça*, em 1680, seguida por uma série de cartas e a publicação do *Sobre as ideias verdadeiras e falsas* de Arnauld. Embora ambos se considerassem abertamente cartesianos, e em certa medida se apoiassem na filosofia de Descartes para defender suas respectivas posições, o sentido da herança cartesiana na elaboração de suas concepções da natureza das ideias difere enormemente, por mais que

¹¹ Descartes, *Discours de la méthode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, p.318, 1964.

¹² “Eu me servi desse nome [de ideia] por que ele já é comumente aceito pelos filósofos para significar as formas das concepções do entendimento divino, por mais que nós não reconheçamos em Deus qualquer fantasia ou imaginação corporal; e não conhecia nenhum mais próprio.” Descartes, *Troisièmes objections et réponses*, OP, II, p. 612.

ambas encontrem eco, embora de modos diferente, nos escritos de Descartes¹³. Independente da lealdade (ou da falta de lealdade) à doutrina cartesiana, essa disputa pública entre os dois autores teve grande repercussão nos meios letrados do fim do século XVII e, dentre outros, chamou grande atenção de Leibniz.

Sabemos que Leibniz conheceu Arnauld e Malebranche durante a sua estadia em Paris, entre 1672 e 1676, e que foi também nesse período que começou seus estudos sobre filosofia e metafísica, entrando em contato pela primeira vez com profundidade com a filosofia dos modernos. E por mais que já estivesse de volta a Alemanha quando a querela se iniciou e desenvolveu, sabemos pelos seus escritos e anotações que acompanhou e analisou cuidadosamente os textos que compõem essa disputa. Assim, Leibniz estava plenamente familiarizado com a concepção cartesiana de ideia e seus desdobramentos no interior da tradição moderna quando desenvolveu o que se convencionou chamar, entre alguns comentadores, a sua “metafísica de maturidade”, a partir da redação do *Discurso de Metafísica* em 1686.

É uma questão bastante discutida e que divide a literatura sobre o autor o quanto a filosofia de Leibniz é devedora ou não de Descartes e do cartesianismo, mas não entraremos diretamente no mérito dessa questão. O que pretendemos mostrar aqui é que, ao elaborar a sua doutrina das ideias, Leibniz não só elabora uma crítica à concepção cartesiana de ideia, como, sobretudo, elabora sua concepção de ideia tendo como pano de fundo a ideia cartesiana como a grande antagonista. Além disso, apresentaremos também alguns aspectos da crítica que Leibniz faz à filosofia de Locke que, ainda que vise um objetivo próprio, estão em continuidade com essa crítica, ou até mesmo visam, através da filosofia de Locke, atacar aspectos fundamentais da filosofia cartesiana.

1.1. Da ideia-quadro à ideia expressiva: a crítica a Descartes.

Descartes afirma na terceira meditação que “entre os meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia”¹⁴. A imagem nesse caso não pode ser entendida como um retrato ou uma pintura. Como explica Descartes a Hobbes e a Gassendi nas respostas às objeções, por *imagem* não

¹³ Sobre isso, cf. McRae, *Idea as a philosophical term in the seventeenth century*, In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 2 (Apr. - Jun., 1965), pp. 175-190.

¹⁴ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Méditation troisième, OP, II, p. 433.

devemos entender a imagem sensível que recebemos pelos sentidos. A ideia intelectual cartesiana só pode ser compreendida enquanto *imago* na medida em que é imagem sem ser efígie. A ideia pode ser dita imagem por ser uma representação objetiva da coisa em nosso intelecto. Em outras palavras, a ideia imagética é uma representação da coisa mesma enquanto conteúdo do intelecto. Ela é imagem na medida em que corresponde perfeitamente à coisa representada, ou seja, na medida em que mantém uma semelhança entre a representação e o representado. Contra Hobbes, para quem a ideia é imagem no sentido pictórico do termo, tal como um anjo é representado pela ideia de uma chama ou de uma criança alada, Descartes responde: “Pelo nome de ideia, ele [Hobbes] quer que entendamos somente as imagens das coisas pintadas na fantasia corporal (...). Mas eu alertei várias vezes que tomo pelo nome de ideia tudo aquilo que é concebido imediatamente pelo espírito.”¹⁵. Essa noção de semelhança apresentada por Descartes não pode se resumir a uma afinidade superficial ou parcial que as sensações nos fornecem. Para que haja semelhança, deve haver uma identidade completa entre a representação e a coisa representada, por mais que a última possa não existir efetivamente fora do intelecto, como no caso da ideia de uma quimera por exemplo.

Podemos nos perguntar, então, em que sentido exatamente Descartes afirma, nas *Meditações*, que a ideia é como [*tanquam*] a imagem das coisas e porque insiste nessa analogia, apesar de todas as dificuldades. Como vimos, a ideia só pode ser imagem na medida em que mantém uma semelhança com a coisa. Assim, se a ideia mantém uma verdadeira semelhança com aquilo que ela representa, é necessário que pela sua percepção imediata tenhamos uma noção distinta daquilo que ela representa, definida por Descartes na exposição geométrica das *Meditações* respostas como

essa forma de cada um de nossos pensamentos, por cuja percepção imediata somos conscientes desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a ideia da coisa que é significada por minhas palavras. E assim não dou o nome de ideia às simples imagens que são pintadas na fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que informam o próprio espírito, que se aplica a esta parte do cérebro.¹⁶

¹⁵ Descartes, *Troisièmes objections et réponses*, 5ª objeção, OP, II, p. 611.

¹⁶ Descartes, *Réponses aux secondes objections*, exposição geométrica. OP, II, pp. 586-587.

Assim, ao postular uma diferença de natureza entre as imagens pintadas em nossa fantasia pelas impressões sensíveis e as ideias propriamente ditas, é estabelecida na filosofia cartesiana uma diferenciação de natureza entre as imagens sensíveis e as imagens que estão no intelecto, sendo essas as únicas que merecem propriamente o nome de *ideia*.

A ideia não deve ser imagem do mesmo modo que a figura pintada em um quadro é imagem da coisa representada, mas sim como uma *realidade objetiva* da coisa no pensamento¹⁷. Ou, em outras palavras, a ideia deve conter em si a coisa mesma enquanto representação no intelecto, a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, e é nesse sentido forte de representação que devemos entender a semelhança entre representação e a coisa representada. A realidade objetiva é o conteúdo representativo autêntico, abstraído de qualquer julgamento que se possa realizar posteriormente sobre ele. A ideia está objetivamente no entendimento e isso, explica Descartes,

não significa nada além de que a coisa existe no intelecto da maneira que as coisas costumam nele existir. Assim, por exemplo, se alguém perguntasse o que acontece com o sol pelo fato dele existir objetivamente em meu intelecto, a melhor resposta seria que nada acontece com ele senão uma denominação extrínseca, a saber, que o sol encerra a operação do intelecto ao modo de um objeto. Mas se alguém perguntasse o que é a ideia do sol, e a resposta fosse que é a coisa pensada, enquanto ela está objetivamente no entendimento, ninguém a tomaria como sendo o sol enquanto que essa denominação extrínseca está nele.¹⁸

Se a ideia é uma imagem, ela é efetivamente uma cópia, uma imitação daquilo que lhe é exterior. Ela não é apenas uma modificação da consciência, mas sim uma representação efetiva, e não ilusória, de algo fora dela. Assim, o que define a ideia nas meditações é aparecer como uma imagem que remete à algo além dela mesma. Nas palavras de Guérout, “sua propriedade não é de se apresentar simplesmente como um quadro, mas de ser efetivamente o quadro de um objeto que lhe é exterior”¹⁹. Enquanto que a imagem visual nos fornece variações e qualidades sensíveis, a ideia nos fornece o

¹⁷Descartes define a realidade objetiva nas respostas às segundas objeções como “a entidade ou o ser da coisa representada pela ideia, na medida em que essa entidade está na ideia; e do mesmo modo, podemos falar uma perfeição objetiva ou um artifício objetivo, etc. Pois tudo que concebemos como estando nos objetos das ideias, tudo isso está objetivamente, ou por representações, nas ideias” Descartes, *Réponses aux secondes objections*, exposição geométrica, OP, II, p. 587.

¹⁸ Descartes, *Réponses aux premières objections*, OP, II, pp. 521-522.

¹⁹ Guérout, M. *Descartes selon l'ordre de raisons*, Vol 1, p.164, 1968.

próprio conteúdo da coisa. Ela é a própria coisa enquanto conteúdo do intelecto, por mais que possa não conservar por completo a mesma realidade da coisa representada:

é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não tivesse em si mesma?²⁰

A ideia se apresenta portanto enquanto imagem na medida em que aponta para algo além dela mesma, a algo exterior. A ideia, abstraída de qualquer ação do intelecto, é, tal como uma imagem ou como um quadro presente na mente, puramente passiva. Cabe ao julgamento – que é uma ação distinta da própria ideia, mas que age sobre ela – desembaraça-la de todo o conteúdo confuso para considerá-la clara e distinta, ou mesmo existente ou inexistente. O que constitui a ideia, em última análise, não é a realidade objetiva que ela pode realmente possuir ou a sua correspondência efetiva com um ideado, mas sim o caráter que ela possui de se anunciar a nossa consciência como um quadro de uma coisa exterior²¹.

A ideia é então a *forma* do pensamento pelo qual dada coisa é representada à consciência. Ela dita a forma do pensamento, pois não se refere diretamente à coisa exterior, mas unicamente à sua representação²². O espírito não pode saber, de início, se seus pensamentos representam efetivamente objetos reais. A ideia, nesse sentido, é a forma que o pensamento toma ao representar um dado objeto (seja ele efetivamente existente fora do sujeito ou não). No limite, como todo o pensamento envolve uma ideia, ou seja, uma coisa que é representada à consciência, não há, para Descartes, um pensamento do qual não sejamos conscientes. Mesmo as inclinações e as vontades podem, nesse sentido, ser incluídas no rol das ideias: “assim, quando quero ou quando temo, porque ao mesmo tempo percebo que eu quero e que eu temo, este próprio querer e esse próprio temor são consideradas por mim como ideias”²³. A consciência expressa pela fórmula do *cogito* (“eu penso, eu existo”) é verdadeira para todos os nossos pensamentos na medida em que, quando tenho um pensamento, tenho consciência que sou sujeito do ato de pensar.

²⁰ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Méditation troisième, OP, II, p. 451.

²¹ Cf. Guérault, M. *Descartes selon l'ordre de raisons*, Vol 1, p.217 sq, 1968.

²² É importante ter em mente que, na ordem da razão apresentada nas *Meditações*, Descartes não pode situar o pensamento para além do campo estabelecido pelo cogito.

²³ Descartes, *Troisièmes objections et réponses*, OP, II, p.611-612.

Assim como Descartes, Leibniz concebe as ideias como o conteúdo do pensamento. Entretanto, o sentido que atribui ao seu caráter representativo aponta para uma ruptura radical com o cartesianismo. Ao mesmo tempo em que se coloca em certa continuidade com Descartes, na medida em que assume que a ideia é a representação de algo na nossa mente, Leibniz se opõe à definição cartesiana de ideia ao apontar para a insuficiência da imitação como a única classe possível de ideias. Tal como para o aluno de *La Flèche*, Leibniz considera a ideia como o conteúdo imediato de nosso conhecimento intelectual ou sensível, que é próprio do espírito.

Entretanto, ao considerar a ideia como o objeto do pensamento, e não como sua forma, Leibniz pode afirmar que a ideia não precisa estar atualmente na consciência para ser representativa. De fato, “se a ideia fosse *forma* do pensamento, ela nasceria e cessaria com os pensamentos atuais que correspondem a ela; mas sendo o seu *objeto*, ela poderá ser anterior ou posterior aos pensamentos”²⁴. A ideia é inata à alma humana, seja ela pensada ou não, e vem ao pensamento quando atualizada. Também por isso Leibniz considera adequado distinguir as ideias das noções, por mais que não haja uma diferença de natureza no que se refere ao seu caráter representativo: “podem denominar-se *ideias* essas expressões concebidas ou não, existentes em nossa alma, mas aquelas que se concebem ou formam podem denominar-se *noções, conceptus*”²⁵. Sendo objeto do pensamento, as ideias estão em nossa alma quer as atualizemos ou não. Elas existem em nós mesmo fora do campo restrito da consciência, como que inscritas no fundo de nossa alma.

Mas a alma não se abre à leitura tal como a ideia-quadro de Descartes, para quem basta um ato de vontade para que nos voltemos à ideia passiva. Em oposição à passividade inerente da ideia, Leibniz afirma a sua atividade expressiva. A ideia é a faculdade de pensar em um objeto quando a ocasião para isso se apresenta, pois “a ideia não consiste em algum ato de pensar, mas sim na faculdade de exercê-lo, e afirmamos que temos a ideia da coisa, embora nela não pensemos, desde que possamos, dado o caso, pensar ao seu respeito”²⁶. Ora, se a ideia não é mais um quadro, mas sim uma atividade expressiva, cabe-nos considerar o que exatamente Leibniz entende por expressão, e em que sentido este conceito se torna central para compreender o caráter

²⁴ Leibniz, NE, II, i, §1, p. 88.

²⁵ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, XXVII, A, VI, 4, p. 1572.

²⁶ Leibniz, *O que é a ideia*, In: *Os pensadores*. p.165. 1979.

representativo da ideia, e a revolução que isso significa em relação ao cartesianismo como um todo.

No opúsculo *quid sit idea*, de 1678, Leibniz define a expressão nos seguintes termos: “dizemos que exprime uma coisa aquilo em que existem os modos correspondentes aos modos da coisa a ser expressa”²⁷. Esta relação é então uma relação de correspondência entre o que exprime e o que é expresso. Ela, porém, não tem necessariamente apenas um sentido, do exprimente ao expresso: essa relação pode ser também recíproca. Entre os polos da expressão, não há uma relação de prioridade ou de anterioridade entre eles, mas sim uma relação biunívoca. Entre a equação e o círculo, podemos dizer tanto que a equação expressa o círculo, quanto que o círculo expressa a equação. Não há um sentido único da expressão. Toda a correspondência é em última análise recíproca. Ainda mais: essas expressões podem ser diversas:

Assim, por exemplo, o módulo da máquina exprime a própria máquina, o desenho figurado de algo num plano exprime o sólido, a oração exprime os pensamentos e as verdades, os caracteres exprimem os números, a equação algébrica exprime o círculo ou outra figura²⁸.

Prestemos atenção nos exemplos. São eles que, como observa Michel Serres, estabelecem o eixo de variações das relações expressivas²⁹. Neste texto, são delineados três modelos diferentes de como essa relação pode se dar:

- O primeiro desses modelos é a relação da máquina ao seu módulo. Por módulo, entende-se aqui uma lei, uma regra, algo que se conserva na variação dos elementos. Todas as colunas dóricas, por exemplo, são idênticas em relação a seu módulo, embora se diferenciem individualmente. A relação aqui é, portanto, uma relação *um-múltiplo*, no sentido de um modelo a partir do qual se derivam os variantes individuais

- O segundo é a relação de um sólido qualquer à sua projeção plana. A relação se estabelece como uma relação *múltiplo-múltiplo*, na qual a reprodução é fiel segundo uma certa norma, seja ela a forma, a proporção, ou uma simples analogia.

- O terceiro modelo se estabelece também na relação *múltiplo-múltiplo*, porém, agora, sobre a ótica de um algebrista. A relação se estabelece entre um conjunto de

²⁷ Leibniz, *O que é a ideia*, In: *Os pensadores*. p.165. 1979.

²⁸ Leibniz, *O que é a ideia*, In: *Os pensadores*. p.165. 1979.

²⁹ Cf. Serres, *Le Système de Leibniz e ses modèles mathématiques*, p.57 sq., 2001.

números ou signos numerais, de verdades e de sons. A tradução de uma figura em uma equação é um exemplo claro desta relação expressiva. As correlações gerais entre as multiplicidades que marcam a álgebra moderna são generalizadas para uma ordem infinita de correspondências: as palavras correspondem às verdades, os signos correspondem às palavras, dos números aos signos, e assim por diante.

Esses modelos explicitam as séries analógicas envolvidas no conceito de expressão. Para que haja expressão, é necessário que haja um elemento invariante qualquer que garanta a correspondência mútua das relações. O que liga os diversos elementos da relação expressiva (a máquina e o módulo, a projeção plana e o sólido, a figura e a equação, etc.) é uma invariância no interior dessas relações, algo que permanece na totalidade das variações. Se entre os polos da expressão todos os elementos são conservados, há entre eles uma perfeita identidade. Se, pelo contrário, a variação dos elementos é máxima, temos a diferença. Mas, como alerta Serres, devemos estar atentos aos dois sentidos que Leibniz atribui à palavra *variação*: “de um lado, a analogia é uma invariância de alguma forma e identidade, a totalidade das invariâncias; por outro lado, esse algo de análogo pode variar (relação, ponto, direção...) e se tornar tudo (identidade) ou nada (diferença absoluta)”³⁰. Não há, na relação expressiva, nem uma perfeita identidade, na qual não há absolutamente variação de nenhum elemento, por menor que seja, nem uma perfeita diferença, onde nenhum dos elementos é conservado, por menor que ele seja. É por esse meio que Leibniz pode elaborar a máxima: “todo efeito integral representa sua causa plena”, na medida em que, entre a causa e o efeito, algo é conservado, e pelas leis das relações expressivas, podemos conhecer no efeito aquilo que corresponde a sua causa.

É assim que Leibniz afirma que nossa alma expressa todo o universo, pois, sendo criada por Deus, ela o expressa, e ao expressá-lo, expressa também todo o universo por ele criado, bem como todos os possíveis não existentes, que estão na mente divina. Por isso, podemos dizer que temos todas as ideias inscritas em nossa alma por Deus, embora não possamos conceber todas elas distintamente. O §XXVI do *Discurso de Metafísica* é bastante esclarecedor nesse ponto. Como já vimos, ao definir a ideia como objeto, e não como forma do pensamento, podemos afastar a noção de que só

³⁰ Serres, *Le Système de Leibniz e ses modèles mathématiques*, p.59, 2001.

temos a ideia no espírito quando a pensamos. Sendo objeto, a ideia persiste na alma mesmo quando não a contemplamos. Assim

nossa alma tem sempre nela a qualidade de representar qualquer natureza ou forma, seja qual for, quando surge a ocasião de pensar nela. E desde que expresse qualquer natureza, forma ou essência, julgo ser esta qualidade da nossa alma propriamente a ideia da coisa, existente em nós e sempre em nós quer nela pensemos ou não³¹.

Portanto, não faz sentido afirmar que algo vindo do exterior pode penetrar em nossa alma. Ela não possui portas ou janelas por onde as coisas podem entrar ou sair. Todos os nossos pensamentos passados, presentes e futuros já estão em nossa alma desde a criação, e não temos nenhuma ideia que já não estava anteriormente em nosso espírito. As substâncias são como espelhos de Deus e como pequenos mundos em si mesmos, pois expressam a totalidade da criação. Engloba o infinito e exprime o universo, sendo, portanto, como um mundo inteiro a parte.

A relação da temática da expressão com a teoria da percepção leibniziana é explicitada pelo filósofo a partir de uma indagação de Arnauld em uma carta de 1687. Nela, o filósofo de Port-Royal questiona Leibniz sobre o que é exatamente o seu conceito de expressão: “se o que chamas de *expressão* não é nem pensamento nem conhecimento, eu não sei o que é”³². Para responder a esse questionamento, Leibniz retoma a definição de expressão que havia usado no *quid sit idea* nos seguintes termos: “Uma coisa exprime uma outra (em minha linguagem) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e de outra”³³. A expressão, portanto, é colocada aqui como uma relação de *ordem* entre o que exprime e o que é expresso. O que ocorre com um dos elementos da expressão também ocorre com o outro sem a necessidade de uma relação de causalidade. É necessário somente que se mantenha uma mínima analogia entre ambos. E assim, através desta analogia, se mantém a lei ou regra entre os diferentes polos da expressão. Cada elemento opera segundo suas próprias leis, e a analogia garante a correspondência recíproca das relações. Esta relação de ordem não implica portanto uma imagem comum. Mas sim, como vimos, uma lei subjacente, um invariante que, segundo Lebrun, “designa justamente uma correspondência tão ampla – entre dois conteúdos, entre duas séries – que uma simples inspeção das imagens

³¹ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §XXVI, A, VI, 4, p. 1570.

³² Arnauld, *Carta a Leibniz de 28 de agosto de 1687*. A, II, 2, p.221.

³³ Leibniz, *Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687*, A, II, 2, pp. 240-241.

não poderia deixar supor”³⁴. Não no sentido de uma fidelidade a um original, a um modelo, como algo que precede essa correspondência. O invariante aparece apenas através do encadeamento das relações.

Não é por acaso que o exemplo da relação entre círculo e a parábola que é formada pela secção cônica de sua projeção em um plano é tão fundamental para Leibniz, sendo repetido em diversas obras. Pelas regras da geometria projetiva inspirada por Desargues, podemos traçar todas as leis de correspondências entre as diversas secções do cone, seja ela círculo, elipse, parábola ou hipérbole, de modo que entre cada ponto de secção de um mesmo cone é possível estabelecer uma relação exata. Podemos dizer assim que cada ponto do círculo exprime cada ponto da parábola ou mesmo da hipérbole formada da secção cônica de sua projeção no plano que é segundo uma regra exata, por mais que entre ambas as figuras não haja nenhuma semelhança aparente. O fundamental é que haja uma lei das variações, e não uma semelhança evidente entre dois elementos quaisquer.

A essa definição de expressão, Leibniz adiciona ainda na mesma carta:

A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, a sensação [*sentiment*] animal e o conhecimento intelectual são espécies. Na percepção natural e na sensação, basta que o que é divisível e material, e se encontra disperso em diversos seres, seja exprimido ou representado em um único ser indivisível, ou na substância que é dotada de uma verdadeira unidade. Não se pode duvidar da possibilidade de tal representação de várias coisas em uma só, porque nossa alma nos fornece um exemplo disto. E essa representação é acompanhada de consciência na alma racional, e é isto o que nós chamamos de *pensamento*³⁵.

Ao colocar a percepção, assim como o pensamento, como espécies do gênero expressão, Leibniz atribui à atividade expressiva todos os graus de percepção, seja ele sensível, intelectual ou não. Essa caracterização da percepção – que encontra eco na definição posterior de percepção, no §14 da *Monadologia*, como representação da multiplicidade na unidade ou substância simples – a coloca como uma relação expressiva que se vale do modelo *um-múltiplo*, segundo a caracterização que fizemos anteriormente. Nela, a multiplicidade das representações é expressa na unidade da substância simples ou

³⁴ Lebrun, G. A noção de “semelhança” de Descartes a Leibniz, In: *A filosofia e sua história*, p.440, 2006

³⁵ Leibniz, *Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687*, A, II, 2, pp. 240-241.

Mônada (e, vale destacar aqui, mesmo as Mônadas brutas são dotadas de uma espécie de percepção obscura).

Desse modo, a percepção, sendo um modo da expressão, prescinde rigorosamente falando de um original que deve ser imitado em nosso intelecto. Assim como em todas as relações expressivas, a percepção mantém uma relação regrada com aquilo que ela exprime. Entre um polo e outro da percepção, há uma relação regrada tão precisa quanto a que existe entre o círculo e sua equação. A mesma coisa pode ser representada de modos diversos, desde que a relação de ordem entre as diversas representações se mantenha.

É nesse sentido que deve haver uma relação regrada entre uma representação geométrica da luz, que é parte fundamental da ciência da ótica, e a luz que se propaga no mundo físico. Não podemos afirmar que as linhas desenhadas em um manual de física para explicar a propagação sejam inteiramente semelhantes à incidência da luz nos objetos, tal qual ocorre fisicamente. Mas entre um e outro, se estabelece uma ordem que reenvia biunivocamente um ao outro através de regras comuns, tal qual a relação ordenada que existe entre um círculo e a equação que o representa. Do mesmo modo, entre um círculo, sua equação e a elipse que é sua projeção em perspectiva, como, por exemplo, em um quadro com o ponto de vista perpendicular, há uma regra que unifica as diversas representações. Para que haja uma mesma ideia, não se exige que haja uma imagem comum ou única, mas sim que haja uma relação regrada entre as diversas imagens e definições que são expressões dessa mesma ideia.

A visão perde assim seu privilégio de ser o paradigma único da ideia. Se não é mais necessário que haja uma imagem em comum entre a coisa e a representação para que possa se falar em ideia, a ideia *tanquam rerum imago* cartesiana se torna mais um paradigma entre tantos outros possíveis, como a matemática, a ótica ou mesmo a vibração do ar³⁶. Desde que se possa traçar uma lei comum, uma regra subjacente, não é necessário que a ideia se restrinja a uma semelhança intuitiva entre a representação e a coisa. Não há por que supor que as ideias sejam como quadros presentes em nosso intelecto. Entre as coisas e nossas representações delas, basta apenas que haja

³⁶ Cf. por exemplo, NE, II, xii, §17, p.114. Nele, ao responder a Filaleto, para quem a percepção na alma poderia ser comparada à uma câmara escura, Teófilo afirma que esse seria um bom exemplo se, ao invés de uma tela vazia, houvessem várias telas separadas por pregas (que correspondem às ideias inatas) que vibrassem diferentemente conforme as diferentes impressões recebidas pelo orifício.

expressão, por mais que ela não seja intuitiva, como exigia Descartes. Entretanto, Leibniz ainda insiste na visão como um paradigma central da percepção, mas esse paradigma só pode ser entendido a partir das características da imagem que o cartesianismo pretendia expurgar, como veremos no próximo capítulo.

Desse modo, representar deixa de ser para Leibniz a simples *apresentação* de uma coisa ao intelecto, como defendem Descartes e os cartesianos – e, como veremos, de certo modo mesmo Locke. Representar não é mais possuir a coisa mesma enquanto um conteúdo do intelecto, ou seja, enquanto uma ideia-quadro passiva, para qual o intelecto se volta ao pensar, mas antes o estabelecimento de uma ordem ou lei das relações, que permanece a mesma por mais variações que se coloquem. Podemos dizer assim, sem medo de abusar da palavra, que a equação é uma representação da figura geométrica, que o círculo é uma representação da parábola, que o discurso é uma representação do pensamento, que um desenho plano representa uma máquina, do mesmo modo que uma ideia representa um ideado.

Descartes atribui às ideias um caráter representativo único pois elas são as únicas representações que carregam em si uma realidade objetiva. As imagens pictóricas, as palavras, os caracteres, assim como os sentidos, só podem nos fornecer representações na medida em que nos dão a ocasião de pensar nas ideias das coisas que eles representam; mas, enquanto representações, elas não possuem realidade objetiva nenhuma que possa nos permitir pensar nelas como uma representação da coisa mesma. Por isso que Descartes admite como a única fonte possível das ideias a própria alma, por mais que sua defesa das ideias inatas seja em muitos sentidos diferente do inatismo leibniziano – como veremos adiante. Se as ideias não podem vir dos sentidos, pois eles não possuem nenhuma semelhança com a coisa mesma, e não recebemos deles nenhuma realidade, elas só podem nascer em nossa própria alma. Como explica nas *Notae*,

é uma coisa tão verdadeira que a vista só representa pinturas ao espírito, assim como o audição só representa sons e palavras, que ninguém a coloca em dúvida. Do mesmo modo, tudo o que concebemos de mais além dessas palavras ou pinturas, como as coisas representadas por esses signos, deve necessariamente ser representado por ideias, que não vem do exterior, mas sim da faculdade que temos de pensar, e que, conseqüentemente, *estão inatas nela, ou seja, estão sempre em nós em potência*; pois

estar inata em uma faculdade não quer dizer estar nela em ato, mas somente em potência³⁷.

Ora, se as ideias são para Leibniz expressões das coisas e não uma representação *sui generis* como pretende Descartes, não faz sentido restringi-las a uma classe essencialmente diferente de representação, ou seja, não é necessário que elas possuam uma realidade objetiva que as diferencie dos outros modos de representação. O que torna as ideias um tipo de representação específico não é ser *mais* representação, ou ainda de ser uma representação mais fiel, mas sim representar uma dada multiplicidade na unidade da alma. A representação, compreendida como expressão, permite que essa semelhança intuitiva que Descartes exige para que haja ideia deixe de ser a norma para se tornar um caso-limite. A semelhança se aproxima da perfeita identidade na medida em que a variação entre os polos da expressão se aproxima do mínimo, e quanto mais se afasta dele, mais obscura ela se torna.

Se a semelhança nunca é completa, se a ideia nunca nos representa uma imitação perfeita da coisa representada, então o critério da intuição, mantido por Descartes, deve necessariamente ser revisto. Dado que a perfeita semelhança não é anda além do que um caso-limite, não faz mais sentido afirmar simplesmente que consideramos intuitivamente que uma dada ideia é verdadeira pela clareza e distinção com a qual ela se apresenta ao nosso entendimento. Se a ordem de variação entre a ideia expressiva e a coisa que ela representa pode ser múltipla, se faz necessário substituir o critério cartesiano de clareza e distinção por uma doutrina das ideias que abarque esse caráter variável da expressão. Repensar o estatuto da ideia não é, portanto, somente substituir uma ideia passiva pela atividade do intelecto nem negar a partição cartesiana entre a ideia e o julgamento, mas, sobretudo, abrir caminho para incluir no rol dos conhecimentos outras manifestações que são peremptoriamente excluídos pelo rigor extremo – e, poderíamos dizer com Leibniz, até mesmo desnecessário – do critério da intuição que é o fundamento da ciência cartesiana.

³⁷ Descartes, *Notae in Programma Quoddam*, OP III, p.811. Grifo nosso. Cabe notar, entretanto, que Descartes rejeita a noção Aristotélica de potência. Por “estar em nós em potência”, ele afirma apenas que as ideias podem surgir a partir de nós dada a ocasião para que isso ocorra, não que ela preexistia como que em germe na alma.

1.2. A doutrina das ideias de Leibniz e a crítica ao critério de evidência

Dado que, como vimos até agora, a ideia é um modo da expressão e um objeto do pensamento, e que entre os elementos da expressão pode haver uma variação, desde que se mantenha entre eles uma regra comum, ou um *invariante* que permanece nas variadas representações de uma mesma coisa, podemos começar a falar em uma gradação nessa variação, que vai da perfeita identidade até a completa diferença. Descartes, ao exigir que a ideia seja uma representação perfeita da coisa representada, uma ideia-quadro que sugira uma *imitação*, pode traçar uma fronteira clara entre aquilo que é uma ideia verdadeira da coisa representada, ou seja, uma ideia clara e distinta, e uma ideia propriamente falsa. Mas, tendo em vista as gradações implicadas na ideia expressiva, essa simples divisão se torna insuficiente. É isso que Leibniz afirma logo no início do importante opúsculo *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*, publicado em 1684 na *Acta Eruditorum* sob o pretexto de um comentário sobre querela entre Arnauld e Malebranche sobre as ideias. Segundo ele, esse importante tema para o conhecimento da verdade, que já foi tratado por homens eminentes, “não foi tratado de uma maneira plenamente satisfatória nem pelo próprio Descartes”³⁸. A importância da divisão das ideias apresentado nesse opúsculo é atestada pelas diversas vezes que Leibniz o retoma, resumindo-o até mesmo citando-o nominalmente, em diversas obras importantes³⁹. Assim, focaremos presentemente nossa análise nele.

A crítica que Leibniz constrói contra a regra de evidência do pensamento claro e distinto de Descartes é uma marca do tipo de construção do conhecimento que Leibniz visa escapar. Para Descartes, se uma ideia se apresenta a nós clara e distintamente, ela se apresenta a nós como evidentemente verdadeira.

Vós dizeis na segunda [objeção] que *a verdade dos axiomas que se compreende claramente e distintamente é manifesta por ela mesma*. Eu estou de acordo em relação a isso por todo o tempo que elas são clara e distintamente compreendidas, pois nossa alma é de tal natureza que ela não pode recusar a se render ao que ela compreende distintamente⁴⁰.

³⁸ Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A VI, 4, 585 [trad. consultada: Moreira, V.C. In: Dois Pontos, Vol. 2, Nº 1, outubro de 2005, pp. 19-25].

³⁹ Cf., por exemplo, Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §XXIV, A, VI, 4, pp. 1567-1568. E também NE, II, xxix, p. 197.

⁴⁰ Descartes, *Carta a Régius*, 24 de maio de 1640, OP, II, p.244.

A ideia clara e distinta, quando apresentada a alma, é intuitivamente dada como certa pelo entendimento. Por isso Descartes pode afirmar que o erro é causado por um mau uso da vontade, não por uma limitação intrínseca do nosso intelecto. Se tomarmos alguma ideia falsa por verdadeira, é porque assentimos a ela pela força de nossa vontade sem termos certeza de sua clareza. Por isso que, nos *Princípios da filosofia*, todo o método é, ao menos superficialmente, reduzido a uma regra fundamental: “é certo que nós não tomaremos nunca o falso pelo verdadeiro enquanto só julgamos sobre o que nos apercebemos clara e distintamente”⁴¹. À passividade da ideia, que analisamos anteriormente, se soma a atividade do julgamento. E o assentimento é dado quando, reconhecida a evidência da ideia, ou seja, a sua clareza e distinção, a julgamos verdadeira.

O conhecimento claro e distinto é, portanto, aquilo que garante uma veracidade aos conhecimentos que possuímos. Uma vez levada à consciência – e dado que somos conscientes de todas as nossas ideias atuais – um espírito atento é capaz de reconhecer se a ideia é clara e distinta e, conseqüentemente, se é uma representação fiel de algo exterior ou não. Colocado desse modo, as ideias claras e distintas são as únicas imunes à dúvida, ou seja, as únicas que nos fornecem um conhecimento indubitável. Pelas suas próprias realidades objetivas, elas podem ser reconhecidas como verdadeiras. Construídos a partir da evidência máxima fornecida pelo *cogito* – a única afirmação que independe de qualquer outra para afirmar sua certeza – os conhecimentos, encadeados do mais simples até os mais complexos, se tornam verdadeiramente sólidos. É por isso que a advertência cartesiana de sempre decompor os conhecimentos compostos em suas menores partes é uma parte tão fundamental do seu método: decompostos em conhecimentos mais simples, podemos conhecer *intuitivamente* a verdade contida neles, de modo que, seguindo passo a passo os conhecimentos certos, poderemos fundar uma ciência sólida na qual cada um dos elementos distintamente conhecidos forma um todo claro e distinto.

Nas *Meditações sobre a verdade, o conhecimento e as ideias*, a teoria leibniziana das ideias é construída e apresentada justamente no contexto de uma crítica a esse intuicionismo cartesiano. O argumento da dúvida hiperbólica aplicado por Descartes nas meditações tem como objetivo tirar qualquer sombra de falsidade dos

⁴¹ Descartes, *Principes de la Philosophie*, Parte I, §43, OP, III, 116.

conhecimentos. Se devemos sempre nos fiar nos conhecimentos claros e distintos para construir o edifício das ciências, um elemento obscuro pode colocar o projeto como um todo em risco, portanto é melhor abandoná-lo. O método cartesiano leva a uma recusa de todas as coisas nas quais se encontre o menor grau de impureza. Em outras palavras, o conhecimento deve ser em sua totalidade claro e distinto, caso contrário, ele deve ser excluído pela dúvida. Devemos, como afirma Descartes nas primeiras páginas dos *Princípios da Filosofia*, “rejeitar como falsas todas aquelas coisas em que pudermos imaginar a mínima dúvida”⁴². Não existe espaço para a obscuridade no ideal cartesiano de conhecimento: todo o conhecimento que não se adequa ao modelo de clareza e distinção deve ser imputado como falso.

É precisamente essa conclusão que Leibniz visa afastar. Ao invés de recusar tudo aquilo de que podemos duvidar, seria mais preciso e mais satisfatório, afirma o autor em suas observações sobre os *Princípios* de Descartes, trocá-lo pelo seguinte: “é preciso, a propósito de cada coisa, considerar o *grau* de assentimento ou de reserva que ela merece, ou mais simplesmente, examinar as razões de cada asserção”⁴³. Não se trata mais, portanto, de distinguir entre dois polos opostos de certeza da ideia, entre a ideia que se apresenta ao intelecto como evidentemente verdadeira, dada sua clareza e sua distinção, e a ideia confusa, que deve ser rejeitada como falsa, e a qual o método visa evitar a todo custo⁴⁴. A dúvida hiperbólica, aplicada ao método, busca justamente separar, dentre todas as nossas ideias, aquelas que podem ser consideradas claras e distintas. Se soubermos que em um cesto de maçãs há alguma maçã podre que pode contaminar as outras, explica Descartes, devemos esvaziar o cesto e recolocar as maçãs nele uma a uma, até achar a que está podre e descartá-la. Do mesmo modo, o método deve partir dos conhecimentos mais simples e evidentes, para então avançar de ideia em ideia para descartar qualquer possibilidade de que uma ideia confusa possa se imiscuir neles.

Leibniz substitui essa diferenciação binária entre as ideias por uma série de definições dicotômicas que operam através de elaborações combinatórias. Nas *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias*, a doutrina leibniziana das

⁴² Descartes, *Principes de la philosophie*, Parte I, § 2, OP, III, pp.91-92

⁴³ Leibniz, *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, 1ª parte, Art. 1. GP.VI, p. 354 [trad. consultada: Schrecker, P. In: *Opusculs philosophiques choisis*, 1978]. Grifo nosso.

⁴⁴ Descartes afirma que é possível que uma ideia seja clara e confusa, mas não obscura e distinta. Mas mesmo assim ela não passa pelo crivo da dúvida hiperbólica, que deve aceitar somente o claro e distinto.

ideias é apresentada do seguinte modo: “Um conhecimento é ou obscuro ou *claro*; e o claro é, a seu turno, ou confuso ou distinto; o distinto, ou inadequado ou *adequado*, e também ou simbólico ou intuitivo: e, certamente, se for simultaneamente adequado e intuitivo, é absolutamente perfeito”⁴⁵. Vejamos, em linhas gerais, como esses critérios são definidos: o conhecimento é obscuro quando uma noção não é suficiente para reconhecer a coisa representada, ou quando um termo não é suficientemente explicado, como a enteléquia de Aristóteles. Ele é claro quando sou capaz de reconhecer a coisa representada. O conhecimento claro pode ser por sua vez confuso ou distinto. Ele é confuso quando não posso enumerar uma por uma marcas [*notas*] suficientes para diferenciar uma coisa das outras, mesmo que a coisa possa ser efetivamente reconhecida por estas marcas. Ele é distinto quando podemos enumerar as marcas do objeto que os distinguem de outros. O conhecimento que o ourives tem do ouro, por exemplo, é distinto na medida em que ele sabe distinguir o ouro de outros minérios, enquanto que o conhecimento do pintor que sabe diferenciar uma boa pintura de uma má, embora isto se dê por um “algo desconhecido” que o incomoda, é confuso. O conhecimento distinto pode ainda ser inadequado, quando nem todas as partes que entram na noção da coisa é distintamente conhecida, ou adequado, quando a análise pode ser feita até as últimas partes. O ourives, por exemplo, tem um conhecimento inadequado do ouro na medida em que ele não conhece distintamente todas as suas partes, como, por exemplo, a composição química do minério. Leibniz afirma duvidar que os homens possam dar um exemplo perfeito de um conhecimento adequado, embora o conhecimento dos números se aproxime dele. O conhecimento adequado pode ser decomposto ainda em conhecimentos cegos ou simbólicos, quando falamos sobre uma coisa composta sem levar em conta todas as noções nele implícitas, como quando nos referimos a um quiliógono (polígono de mil lados) sem ter em mente as noções de igualdade, de polígono, ou mesmo de lado, e intuitivos, quando de fato podemos, ou pensamos que podemos, nos referir a uma coisa tendo em mente todas as noções nela implícitas.

Assim, ao invés de fazer uma divisão radical entre o conhecimento que pode ser aceito como verdadeiro e aquele que não resiste ao crivo da dúvida, Leibniz elabora uma série de critérios pela qual é possível estabelecer o *grau* de distinção que cada conhecimento possui. O que importa não é afirmar se há algo de incerto em algum conhecimento, mas sim determinar o *quanto* de distinção e o *quanto* de obscuridade se

⁴⁵ Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A VI, 4, 585-586.

encontram misturados nele. Assim, o que interessa Leibniz é a combinatória do verdadeiro e do falso que se encontram na mesma ideia e no mesmo conhecimento. Com esse esquema Leibniz apresenta uma série de filtros combinatórios, para usar o termo atribuído por Michel Serres⁴⁶, através do qual é possível identificar o quanto há de verdadeiro difuso em um conjunto falso, ou inversamente, o quanto há de falso difuso em um conjunto verdadeiro. O conhecimento perfeito e intuitivo de uma noção é reservado apenas a Deus, e o melhor que o homem pode aspirar ao conhecimento simbólico das formas matemáticas.

O método leibniziano, analisado a partir dessa perspectiva, não consiste em encontrar um conhecimento certo e indubitável, mas sim em uma depuração e uma decantação do que há de claro em um conhecimento obscuro, o que há de distinto em um conhecimento confuso, e assim por diante. Ademais, esses critérios permitem com que cada espécie de conhecimento possa ser considerado *a partir de sua própria natureza*, sem que seja necessário submete-los à uma exigência de evidência tão forte quanto a da geometria. Mesmo os postulados e os axiomas da geometria, afirma Leibniz, não gozam de uma evidência tão completa como defende Descartes. Se por um lado os postulados e axiomas da geometria podem ser considerados imediatamente evidentes para o espírito, por outro, nós os admitimos porque são confirmados por uma infinidade de experiências. Em outras palavras, a evidência de um conhecimento apresentado *a priori* não o exime da necessidade de provas *a posteriori* para ser aceito⁴⁷. E mesmo supondo que os axiomas e as definições da geometria sejam indubitáveis, isso não significa que, ao termos a ideia de uma figura geométrica, como um triângulo, por exemplo, tenhamos *distintamente e simultaneamente* a ideia de todas as relações que estão implícitas nela, como a ideia de ângulo, de igualdade, de reta, entre outros.

Todo o conhecimento se constitui, portanto, a partir de uma combinatória de elementos distintamente conhecidos e de elementos confusos ou inadequados, e a gradação dos critérios de conhecimento apresentado por Leibniz nas *Meditações* permitem que essa combinatória possa ser avaliada segundo seu grau de clareza. O que esses critérios apresentam não é, portanto, o caminho para se alcançar um conhecimento

⁴⁶ Serres, M. *Le Système de Leibniz e ses modèles mathématiques*, pp. 117-127, 2001

⁴⁷ Cf. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, 1ª parte, Art. 1, GP. IV pp. 354-355. NE, IV, vii, §1, pp. 320-321.

ideal, mas sim de avaliar, segundo a natureza do conhecimento em questão, que tipo e grau de asserção podemos atribuir a um dado conhecimento, levando em conta seus alcances e suas limitações intrínsecas. Um conhecimento empírico, obtido a partir dos órgãos dos sentidos, será sempre inerentemente confuso, pois somente por eles não é possível enumerar isoladamente as marcas enunciáveis suficientes para distinguir uma coisa das outras. As “cores, odores, sabores, e outros objetos próprios dos sentidos que certamente reconhecemos de modo suficientemente caro e discernimos uns dos outros, mas apenas pelo testemunho dos sentidos e não por marcas enunciáveis”⁴⁸. Isso não significa que essas marcas não existam ou que não possam ser conhecidas de outro modo, mas somente que não são *enunciáveis*, ou seja, que não podemos dar conta de enumerá-las em sua totalidade. Assim,

não podemos explicar a um cego o que é o vermelho, nem podemos dar a conhecer a outros coisas similares a não ser conduzindo-os à presença a coisa e fazendo com que vejam, cheirem, saboreiem, ou ao menos fazendo-os lembrar alguma percepção passada semelhante; conquanto seja certo que as noções dessas qualidades são compostas e podem ser resolvidas, porquanto suas causas existem.⁴⁹

Podemos considerar que mesmo os conhecimentos da matemática, que são os mais perfeitos que o homem pode alcançar, não chegam ao grau máximo do conhecimento intuitivo. O grau mais elevado do conhecimento está reservado apenas a Deus, e o máximo que podemos alcançar é o conhecimento simbólico, ou seja, o conhecimento que substitui por símbolos tudo aquilo em que não podemos pensar distintamente. O conhecimento das partes últimas, das *species infimas*, está vedado a nós, sendo um privilégio reservado apenas a mente divina. Não podemos levar a análise das ideias até o fim, tendo portanto de nos resignar com a limitação inerente ao nosso intelecto. Isso implica que, ao pensar mesmo as coisas mais distintas, não percebemos distintamente, ou, para usar o vocabulário dos *Novos Ensaios*, não nos apercebemos de todas as ideias que estão implícitas nelas.

É importante notar que essa impossibilidade de levar a análise até as partes últimas não impede de nenhum modo a possibilidade de criar e desenvolver o conhecimento. Ao contrário de Descartes, a ciência para Leibniz não deve aspirar ao

⁴⁸ Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A, VI, 4, p.586.

⁴⁹ Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A, VI, 4, p.586.

conhecimento intuitivo, ou mesmo à análise completa das coisas. O próprio modo pelo qual Leibniz define a intuição já visa um afastamento do paradigma cartesiano do conhecimento: “quando uma noção é muito composta não podemos pensar simultaneamente todas as noções que a integram; contudo, onde isso pode ser feito, ou ao menos enquanto o pode, chamo o conhecimento *intuitivo*”⁵⁰. A intuição não é mais um conhecimento que se apresenta ao espírito com uma evidência tal que não pode ser negada. Reformulada, ela passa a se referir a um conhecimento que percorre *simultaneamente* a análise de todas as partes que o compõem. Se nem nas definições e axiomas da geometria isso é possível, como exigí-lo de todos os conhecimentos?

Isso não quer dizer que Leibniz ignore por completo a existência de conhecimentos intuitivos. Podemos conhecer intuitivamente, afirma Teófilo à Filaleto, se duas afirmações são idênticas ou não (verdades do tipo $1=1$; $A \text{ é } A$; $A \text{ não é } B$; um animal racional é sempre um animal; etc.), ou mesmo a verdade de proposições hipotéticas simples (se uma figura regular de quadro lados é um retângulo, então essa figura é um retângulo; etc.). Do mesmo modo podemos conhecer pela intuição o princípio de não-contradição (A não pode ser não- A ; AB não pode ser não- A ; o homem é um animal racional, logo não há nenhum homem que não seja um animal, etc.). Por mais que essas proposições possam parecer frívolas, continua Teófilo, são delas que se extraem os principais preceitos da lógica, que se valem do princípio de identidade, e da geometria, que precisa do princípio de não-contradição para as suas demonstrações⁵¹.

Embora sejam conhecidos intuitivamente, esses princípios não nos são dados por uma evidência intrínseca a um conhecimento específico. O que a intuição nos revela são os princípios mais fundamentais das leis que ordenam as relações de nossos conhecimentos. Descartes pensa a intuição como o ponto de partida para uma ordem de razões. Para Leibniz, como vimos, o que importa não é tanto a ordem, mas a entre-expressão que as verdades estabelecem entre si. Não há razões em separado que podem ter sua verdade intuitivamente afirmada. Tudo se entre-exprime no universo, e nisto consiste a ordem do mundo. O conceito leibniziano de intuição se distancia de Descartes ao colocar o conhecimento intuitivo não na evidência clara e distinta das ideias, mas nas operações regulatórias de suas inter-relações. Os princípios citados por Teófilo dizem respeito não às ideias em si, mas às regras mínimas da relação que elas mantêm umas

⁵⁰ Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A, VI, 4, p.588.

⁵¹ Leibniz, NE, IV, ii, §1, pp. 285-287.

com as outras, assim como com o universo inteiro⁵². A intuição diz menos respeito, portanto, a um ideal de conhecimento do que à consciência das leis fundamentais da relação dos pensamentos. Todos nos valem, por exemplo, do princípio de não contradição em nossos raciocínios, por mais que não os conheçamos distintamente, assim como utilizamos os tendões para caminhar, sem que pensemos neles ou em seus movimentos toda a vez que caminhamos.

Podemos dizer, portanto, que todo o conhecimento, por mais próximo que tenha chegado de uma análise completa, contém em si elementos que não são distintamente conhecidos. Em outras palavras, a partir desses critérios, podemos afirmar possuir conhecimentos sobre coisas sem conhecer todas as partes que permanecem desconhecidas, ou ao menos não pensadas simultaneamente, no seu interior. O impensado, ou seja, as ideias que não são trazidas à consciência, torna-se parte inerente de qualquer conhecimento possível, e assim o projeto cartesiano de uma ciência fundamentada em princípios evidentes torna-se uma quimera, e o exame dos graus de clareza e distinção das ideias adquire um novo sentido. Não se trata mais aqui de estabelecer uma fronteira rígida entre o verdadeiro e o falso. Essa fronteira não se dá mais por uma característica intrínseca da ideia, mas sim pela consideração de sua possibilidade: “[a ideia] é verdadeira quando a noção é possível, e falsa quando envolve contradição”⁵³. Ora, a prova da possibilidade pode ser dada tanto *a priori*, quando entendemos distintamente a maneira pela qual as coisas em questão são produzidas, quanto *a posteriori*, quando experimentamos que a coisa existe ou existiu em ato. Não cabe assim atribuir unicamente ao critério de clareza e distinção a responsabilidade por asserir a verdade ou falsidade das ideias. O que os critérios estabelecidos nas *Meditações* leibnizianas nos permitem fazer é, por um lado, afirmar o grau de asserção que cabe a cada ideia e, por outro, atribuir a cada gênero do conhecimento o seu devido lugar na análise da clareza e da distinção que eles podem possivelmente possuir.

Assim, de um modo radicalmente oposto a Descartes, não se trata mais de excluir os conhecimentos que não possuem clareza e distinção, mas sim de, colocando-os em seu devido lugar, que seja possível afirmar o grau de assentimento que ele

⁵² Como resume Beval: “À continuidade da intuição exigida por Descartes, e que se aplica aos objetos do conhecimento, Leibniz prefere a continuidade operatória que engendra tais objetos, idêntica enquanto a operação permanece idêntica, variada desde que a operação varie o menos que seja”. Beval, Y. *Leibniz critique de Descartes*, p.56, 2003.

⁵³ Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A, VI, 4, p.589.

merece, considerando as suas particularidades e limitações naturais. Se um conhecimento é necessariamente confuso, como são os que advêm dos sentidos, eles podem ser considerados a partir de sua natureza. Ou seja, a partir do quanto mais distinto ele pode ser, por mais que nunca deixa de ser, em sua totalidade, confuso. Não se trata mais de definir se uma ideia deve ser aceita em si mesma ou não, mas como devemos considera-la levando em conta o conhecimento ao qual ela se refere. Se soubermos, como exemplifica Teófilo nos *Novos Ensaíos*, que entre os animais com manchas, há um com uma vista mais penetrante que não sabemos se é um tigre, um lince ou alguma outra espécie, esse conhecimento é imperfeito na medida em que não podemos distingui-lo:

A ideia de um animal com manchas é boa em si mesma e sem confusão e obscuridade quando deve servir somente como gênero. Mas quando é unida alguma outra ideia da qual não nos lembramos bem, ela deve designar a espécie, e a ideia que *está nela composta* é obscura e imperfeita⁵⁴.

O importante para Leibniz não é então a natureza do conhecimento, mas o modo como ele é composto. E os critérios apresentados permitem justamente analisar o quanto de clareza e de obscuridade se encontram compostos em um mesmo conhecimento.

As implicações dessas afirmações no interior da filosofia leibniziana são demasiado extensas e perpassam várias questões, como o simbolismo na matemática e o projeto da criação da Característica universal. Mas para nos restringirmos ao tema proposto no presente estudo, nos focaremos nas implicações que essa doutrina das ideias traz para a teoria da percepção de Leibniz. Serres chama atenção, ao analisar esse opúsculo, como Leibniz o encerra com um exemplo sobre as qualidades sensíveis (as cores, os odores e os sabores, etc.), após passar por exemplos dos maiores graus de distinção presentes nos conhecimentos matemáticos⁵⁵. O exemplo utilizado no opúsculo e repetido frequentemente em diversos textos analisa a formação combinatória de nossos conhecimentos a partir da composição das cores. Quando percebemos a cor verde, não nos damos conta que ela é composta por uma mistura de pigmentos amarelos e azuis confundidos na sensação de uma cor diferente. Do mesmo modo, estando próximos do mar, não ouvimos o som de cada onda individual, mas somente o bramido do mar:

⁵⁴ Leibniz, NE, II, xxix, §7, p.199. Grifo nosso.

⁵⁵ Serres, M. *Le Système de Leibniz e ses modèles mathématiques*, p.112, 2001.

Para ouvir este ruído como se costuma fazer, é necessário que ouçamos as partes que compõem este todo, isto é, os ruídos de cada onda, embora cada um destes pequenos ruídos só se faça ouvir no conjunto confuso de todos os outros conjugados, isto é, no próprio bramir, que não se ouviria se esta onda que o produz estivesse sozinha. Com efeito, é necessário afirmar que somos afetados, por menos que seja, pelo movimento dessa minúscula onda e que temos alguma percepção de cada um dos seus ruídos, por menores que sejam. Se assim não fosse, não teríamos a percepção de cem mil ondas, pois cem mil nada não poderiam produzir algo⁵⁶.

Dado que pelos sentidos percebemos toda a infinidade de movimentos que rodeiam nosso corpo, a sensação dessa multiplicidade é a combinatória de todos esses elementos que se reúnem confusamente em uma representação única. Assim, a combinatória de pigmentos azuis e amarelos é representada como o verde, a composição das minúsculas ondas forma o bramido, etc. A composição confusa dos elementos, que em si mesmos não são *apercebidos* ou, o que quer dizer o mesmo, conscientemente percebidos pelo intelecto (veremos adiante com mais detalhe a importância do conceito leibniziano de *apercepção*). O que é apercebido é a conjunção confusa de todos esses elementos múltiplos que estão envoltos nessa percepção aparentemente simples.

Isso não significa, entretanto, que o sensível seja uma fonte de conhecimentos necessariamente incertos que devem ser rejeitados por uma ciência rigorosa. Se, por um lado, as nossas impressões sensíveis são necessariamente confusas devido a uma limitação natural do intelecto, por outro, elas são uma *tradução exata* da multiplicidade confusamente percebida. Um dado tom da cor verde é uma tradução exata da multiplicidade de pigmentos azuis e amarelos. O bramido do mar que ouvimos na praia é uma tradução exata da multiplicidade de pequenas ondas que são confusamente percebidas. Por mais que não sejamos capazes de distinguir cada elemento dessa multiplicidade, podemos ter certeza que a percepção confusa que temos dela contém cada uma desses elementos, com a mesma certeza que ao representarmos uma figura geométrica, está contida na representação as ideias de igualdade, de ângulo, de relação, etc., por mais que não pensemos simultaneamente em cada uma delas.

A sensação pode ser considerada então como um filtro combinatório, para retomar a expressão de Serres, pela qual uma multiplicidade confusa se traduz em uma

⁵⁶ Leibniz, NE, *prefácio*, pp. 41-42.

imagem sensível. Ora, se sabemos que essa imagem representa fielmente uma determinada multiplicidade, por mais que ela permaneça confusa, não faz mais sentido excluir o sensível como uma representação que, no limite, não possui nenhum conteúdo próprio, como o faz Descartes. Não é pela falta de distinção e pela confusão inerente da percepção sensível que podemos estabelecer a sua verdade ou falsidade. Pelo contrário,

Sobre as coisas sensíveis, tudo o que podemos saber e tudo que devemos desejar é que elas se acordem entre elas tão bem quanto as razões incontestadas, e que assim os eventos futuros possam ser previstos, até certo ponto, pelo conhecimento do passado. Não poderíamos reconhecer nela uma verdade ou realidade outra do que aquela que permite esse resultado; os céticos não devem exigir outra coisa, nem os dogmáticos prometer algo além⁵⁷.

Dado que a sensação é esse filtro que traduz perfeitamente essa multiplicidade confusa presente na percepção sensível, há entre a sensação e essa multiplicidade, ou ainda, a imagem sensível que nos é representada e a totalidade de ideias que se encerram nela, uma relação regrada, ou, no vocabulário leibniziano, há uma relação expressiva. Como já vimos, a percepção é uma relação expressiva que representa a multiplicidade do universo na unidade da substância simples ou Mônada e, no caso das substâncias ligadas a um corpo orgânico, representa sensivelmente o universo na unidade da alma (no próximo capítulo analisaremos cuidadosamente a importância do corpo orgânico para a percepção). A representação confusa não deixa de ser, portanto, uma relação expressiva tal qual a relação entre os pontos da parábola e os pontos do círculo do qual ela é projeção. E ela é uma expressão ao mesmo título de qualquer outra, por mais que as regras da relação sejam menos claras.

Podemos estabelecer assim um paralelo entre os critérios apresentados por Leibniz nas suas *Meditações* e o grau de distinção das relações expressivas. Como qualquer sensação envolve uma multiplicidade de percepções (que, como veremos adiante, é atualmente infinita) expressamos ela em uma ideia confusa, ou seja, em uma representação que é uma composição combinatória de todos esses elementos múltiplos. É por essa razão que o exemplo da composição cromática é tão paradigmático e é repetido diversas vezes por toda a obra filosófica de Leibniz: as cores são formadas por

⁵⁷ Leibniz, *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, 1ª parte, Art. 4, P.S IV. p. 356. Esse tema retorna de modo semelhante nos *Novos Ensaios*: “O fundamento da verdade das coisas contingentes e singulares está no sucesso que faz com que os fenômenos dos sentidos estejam ligados justamente como as verdades inteligíveis exigem delas.” Leibniz, NE, IV, iv, §1. P.309.

combinatórias umas das outras e, se a análise pudesse ser levada aos elementos últimos, chegaríamos aos elementos binários que as constituem, que é o branco e o preto (Leibniz, ao contrário de Newton, não acreditava na teoria das cores primárias). Podemos dizer, portanto, que o verde *expressa* a combinação de pigmentos azuis e amarelos, que o bramido do mar expressa as várias ondas, e assim por diante.

Ademais, se a confusão do sensível é expressiva, o sensível deixa de ser um terreno interdito para a ciência. Como toda a expressão, o sensível contém as regras que o relacionam a sua causa. Sendo confusas, essas regras não são passíveis de um esclarecimento tão distinto quanto os conhecimentos da matemática. Mas o sensível não deixa de ser um conhecimento *em seu gênero*, e, ainda que restrito ao confuso, não deixa de ser passível de receber uma progressiva distinção. Dado que a questão é, como vimos, definir o grau de asserção que cada conhecimento deve receber, devemos atribuir graus diferentes no interior de cada gênero de conhecimento. Um conhecimento confuso pode ser tornado progressivamente mais distinto na medida em que se busca um esclarecimento das noções nele envolvidas, por mais que ele não deixe de ser confuso em sua totalidade.

Essa concepção da experiência sensível ajuda a explicar em parte a grande admiração que Leibniz possui pela ciência experimental de seu tempo, principalmente pela ciência natural e pelas análises microscópicas dos holandeses Antoine Leeuwenhoek, Jan Swammerdam, e outros. Através de microscópios potentes, os dois microscopistas descreveram a pluralidade de vida microscópica que existe na matéria inanimada, assim como a estrutura das sementes e dos fetos. Suas experiências são usadas frequentemente por Leibniz para corroborar com sua noção de preformação do corpo orgânico⁵⁸. Com microscópios poderosos, a experiência sensível das partes

⁵⁸ No *Sistema Novo*, escrito na forma de uma autobiografia intelectual, a influência da ciência experimental na teoria preformacionista e no desenvolvimento dos corpos orgânicos é explícita: “Não há tal passagem [da transmigração da alma], e é aqui que as *transformações* dos senhores Swammerdam, Malpighi e Leeuwenhoek, que são os mais excelentes observadores de nosso tempo, vieram em meu auxílio e me fizeram admitir mais facilmente que o animal e toda outra substância organizada não começam quando nós cremos, e que sua geração aparente é somente um desenvolvimento e uma espécie de aumento”. *Système nouveau de la nature*, GP. IV, p. 480. Cf. também a seguinte passagem da correspondência com Arnauld: “Sei há tempos que o senhor *Leeuwenhoek* tem opiniões muito próximas às minhas, defendendo que mesmo os maiores animais nascem por um modo de transformação. Não ousa nem aprovar nem rejeitar em detalhes sua opinião, mas eu a considero de modo geral muito verdadeira, e o senhor *Swammerdan*, outro grande observador e anatomista, testemunha se inclinar também ao mesmo. Ora, o *juízo desses senhores sobre estas matérias vale mais*

mínimas da matéria se torna mais distinta. Por mais que a imagem sensível ainda seja envolta na confusão, essa confusão é atenuada pela distinção de imagens que estavam antes encobertas. Ao examinarmos pelas suas lentes uma gota de água, por exemplo, vemos nela uma infinidade de seres orgânicos microscópicos que não éramos capazes de ver antes, mas que estavam contidos na combinação confusa que é a imagem sensível. Não é de se espantar portanto que Leibniz chegue ao ponto de afirmar a Huygens que “eu prefiro um Leeuwenhoek que me diz o que ele vê do que um cartesiano que me diz o que ele pensa”⁵⁹.

Desse modo, a fórmula cartesiana é invertida. A sensibilidade não engendra mais o erro – pelo contrário, ela é uma representação perfeita da multiplicidade que ela expressa confusamente. E, desde que considerada em seu verdadeiro gênero, ela pode ser objeto de um conhecimento que é ao mesmo tempo certo e verdadeiro, embora nunca chegue a uma certeza tão precisa quanta as demonstrações da matemática. A noção da sensibilidade como um filtro que produz uma combinatória perfeita de uma dada multiplicidade confusa permite que Leibniz repense todo o papel do conhecimento empírico para a ciência e para o próprio funcionamento do intelecto. Entretanto, a caracterização leibniziana do empírico, ao ter como fundamento metafísico a relação expressiva entre a ideia e o objeto representado, se diferencia radicalmente do empirismo propriamente dito de Locke, a começar pela completa rejeição da alma como *tabula rasa*. Se a alma estabelece uma relação expressiva com Deus e com todo o universo, a defesa das ideias inatas se torna um ponto fundamental pelo qual Leibniz deve marcar sua distância em relação à Locke.

1.3. As ideias inatas

Afirmar, como fizemos, que Leibniz atribui um papel fundamental à experiência não nos permite de modo algum colocá-lo ao lado de uma noção fundamentalmente empirista do conhecimento. Se para o empirismo a origem das nossas ideias se encontra, senão em sua totalidade, ao menos na maior parte, no sensível, para Leibniz, ela só poderá ter sua origem na própria alma. A discussão sobre a existência ou não de ideias

do que o de muitos outros.” Leibniz, *Carta a Arnould de 9 de outubro de 1687*, A, II, 2, pp. 254-255. Grifo nosso.

⁵⁹ Leibniz, *Carta a Huygens de 20 de fevereiro/ 2 de março de 1691*, A III, 5, pp. 62-63.

inatas à mente humana e a caracterização dessas ideias estão assim na raiz da oposição entre a filosofia de Leibniz e a de Locke, evidenciada pelo longo debate entre Teófilo-Leibniz e Filaleto-Locke nos *Novos Ensaios* (que o próprio Leibniz remonta ao debate entre Platão e Aristóteles⁶⁰), assim como em diversos outros escritos que Leibniz dedicou ao filósofo inglês. É respondendo aos argumentos empiristas que Locke apresenta no *Ensaio sobre o entendimento humano* através das respostas de Teófilo a Filaleto nos *Novos Ensaios* que Leibniz apresenta sua defesa mais completa da existência de ideias inatas em nosso intelecto, que tem como fundamento a própria noção de ideia expressiva, tal como temos analisado até aqui.

Contra Descartes e os cartesianos, entre outros, Locke afirma que nossas ideias não podem vir senão dos sentidos, que imprimem em nossa mente a representação das coisas exteriores com as quais eles se relacionam. Ora, como vimos, é justamente essa concepção da ideia como uma cópia (por mais que menos perfeita, no caso de Locke) de algo exterior que Leibniz recusa na concepção cartesiana de ideia. A concepção do que significa afirmar que possuímos todas as nossas ideias em nós mesmo antes de pensar nelas ou, em outras palavras, a afirmação de que todas as nossas ideias nos são inatas, deve, para Leibniz, ao mesmo tempo se opor ao empirismo de Locke e à concepção cartesiana do que são as ideias inatas.

A crítica feita por Leibniz à concepção cartesiana do inatismo é uma consequência direta do que temos examinado até aqui. Em outras palavras, o modo como Leibniz se opõe a Descartes nesse ponto se segue da sua própria noção de ideia expressiva tal como ele expõe em diversas obras, desde o *Discurso de Metafísica* até suas obras mais tardias. Contra Locke, entretanto, a função da defesa das ideias inatas e da crítica da mente como *tabula rasa* possui outro sentido. Nos *Novos Ensaios*, escrito entre 1703 e 1704 e uma das obras mais extensas de Leibniz, o autor se dedica a comentar tese por tese o *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke, publicado em 1690 e traduzido para o francês por Pierre Coste em 1700. Sob o pretexto de evitar que o leitor tenha que recorrer a todo o momento ao *Ensaio* para compreender a obra, Leibniz escreve em forma de um diálogo entre dois personagens. Pelas falas de Filaleto, que são praticamente em sua totalidade citações literais de trechos do *Ensaio*, são apresentadas as teses de Locke, que por sua vez são confrontadas com as posições de

⁶⁰ NE, *prefácio*, p. 37.

Leibniz pelas falas de Teófilo. Ademais, a divisão do *Ensaio* (Livros, capítulos e parágrafos) é conservada em sua totalidade, o que leva a um curioso formato de escrita em que as réplicas de Teófilo não são quase nunca acompanhadas de trélicas de Filaleto, que continua seguindo, alheio a seu interlocutor, o desenrolar da argumentação de Locke no *Ensaio*.

Diversos comentadores insistem que o principal alvo visado por Leibniz nos *Novos Ensaios* é Descartes e, na crítica que faz de Locke, o autor teria considerado o filósofo inglês um cartesiano⁶¹. Por mais que essa leitura tenha um claro fundamento, como veremos à frente, ela tende a deixar de lado a importância desse formato peculiar. Ao seguir a ordem de exposição do *Ensaio*, os *Novos Ensaios* buscam mostrar como a sua concepção do inatismo pode prescindir, aos menos em parte, de uma exposição mais completa de seu sistema. Já no prefácio, Leibniz chama a atenção para os dois estilos diferentes entre os sistemas: “Ele é mais popular, e eu sou forçado algumas vezes a ser um pouco mais acromático e mais abstrato”⁶². Ao seguir o discurso do *Ensaio*, Teófilo procurará tomar o mesmo ponto de partida de Locke, a saber, a reflexão do espírito sobre ele mesmo, para demonstrar como, a partir disto, a alma possui em si todas as ideias de forma inata e que as ideias não tem sua origem nos sentidos e na experiência.

Desse modo, trataremos de inicialmente da crítica que Leibniz faz do inatismo de Descartes, que se segue da concepção leibniziana da ideia expressiva que vimos até aqui (1.3.1). Em seguida, nos focaremos no Livro I dos *Novos Ensaios* para examinar a peculiaridade da defesa das ideias inatas na contraposição entre seu pensamento e o de Locke (1.3.2).

1.3.1. A crítica da concepção cartesiana das ideias inatas

Nas *Meditações*, ao examinar a proveniência de nossas ideias, Descartes afirma que, dentre elas, “umas me parecem terem nascido comigo, outras serem estrangeiras e vir do exterior, e outras serem feitas e inventadas por mim mesmo”⁶³. Contudo, essa distinção é feita para ser logo em seguida rejeitada. Considero, diz Descartes, que

⁶¹ Essa é a posição, por exemplo, de Belaval: “Em Locke, [Leibniz] detectou, com razão, um leitor de Descartes: através de Locke os *Novos Ensaios* buscam atingir o cartesianismo, como atesta uma leitura atenta dos textos”. Belaval, Y. *Leibniz critique de Descartes*, p. 147n, 2003.

⁶² NE, *prefácio*, p. 37.

⁶³ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Méditation troisième OP, II, p. 454.

algumas ideias são estrangeiras a mim, pois vejo que algumas delas não dependem da minha vontade para serem pensadas. Algumas ideias parecem ser ensinadas pela natureza, pois posso pensá-las sem necessidade de nada mais além de minha própria razão. Outras eu formo a partir de sensações precedentes por minha própria vontade, como as de hipogrifo, de sereias, etc. Mas as que parecem vir do exterior se apresentam a mim independentemente de minha vontade. Sinto calor, por exemplo, querendo senti-lo ou não, e assim me persuado que a ideia de calor deve ter sua origem em algo exterior a mim, como por exemplo, da lareira que está próxima.

Ora, quando dormimos representamos em nós coisas que não estão presentes apesar de nossa vontade e sem qualquer necessidade da presença de coisas exteriores. Não é portanto inconcebível que tenhamos em nossa mente uma capacidade de produzir ideias sem a necessidade de nada exterior que a cause, e mesmo que fossem causadas por algo exterior, não é uma consequência necessária que ela deve ser semelhante a esse algo⁶⁴. Temos, por exemplo, duas ideias do sol: uma tem sua origem nos sentidos, e nos representa o sol como uma coisa pequena e distante, e a outra tem sua origem nas razões da astronomia, que se baseiam nas ideias claras e distintas da matemática e da física que independem dos sentidos, e que nos representam um sol muitas vezes maior do que a terra. E a razão nos mostra que a representação feita pelas razões da astronomia é mais semelhante ao sol do que a representação fornecida pelos sentidos. Desse modo, não é possível que haja “coisas fora de mim e diferentes de meu ser que, pelos órgãos dos meus sentidos ou por qualquer modo que seja, enviariam para mim suas ideias ou imagens e imprimiriam aí sua semelhança”⁶⁵.

As ideias só podem ser, portanto, formadas pela própria mente, por mais que os sentidos possam nos dar a ocasião de pensá-las. O fundamental por trás da argumentação de Descartes na *Meditação terceira* é que explicar a origem da ideia pela causalidade não nos fornece a semelhança entre a representação e o representado ou, em outras palavras, não nos fornece a realidade objetiva que garante a conformidade entre a ideia e seu objeto. As ideias inatas, por mais que não sejam produzidas por um objeto exterior – ou ainda, justamente porque não são produzidas por um objeto exterior – podem ter uma realidade objetiva de fato, ou seja, podem se assemelhar com a coisa existente fora de mim. A ideia inata do triângulo nos representa a essência objetiva do

⁶⁴ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Méditation troisième, OP, II, p. 436.

⁶⁵ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Méditation troisième, OP, II, p.437.

triângulo, a ideia do sol tirada das noções da astronomia é semelhante ao sol tal como ele é fora de mim.

Assim como Descartes, Leibniz também defende que temos em nós todas as nossas ideias. Entretanto, como vimos, Leibniz abandona a semelhança intuitiva como o critério para avaliar a realidade objetiva das ideias. Se a ideia é expressão, ela é representativa por sua própria natureza, por mais que não haja uma semelhança imediata entre a representação e a coisa representada. O inatismo leibniziano deve, portanto, ser de partida diverso do inatismo cartesiano. Se o último se fundamenta na disposição do espírito de se representar adequadamente a essência das coisas a partir de noções inatas ao nosso espírito, a construção leibniziana das ideias inatas deverá tomar como ponto de partida a qualidade da alma de representar as coisas segundo as relações expressivas que ela estabelece com o universo. Por isso que, no já citado §XXVI do *Discurso de Metafísica*, Leibniz pode afirmar que a alma não possui portas ou janelas por onde as coisas possam entrar, mas sim as regras das relações expressivas que ela trava com Deus e com o universo. Vejamos esse item com mais atenção:

Para bem conceber o que é a ideia, é necessário se prevenir de um equívoco, pois muitos tomam a ideia como a forma ou a diferença de nossos pensamentos, e dessa maneira nós só temos a ideia no espírito enquanto nós pensamos nela, e todas as vezes que pensamos nela novamente, nós temos outras ideias das mesmas coisas, embora semelhante às precedentes. Mas parece que outros tomam a ideia como um objeto imediato do pensamento ou por alguma outra forma permanente que permanece quando não a contemplamos mais. De fato, nossa alma possui sempre nela a qualidade de se representar alguma natureza ou forma qualquer quando a ocasião de pensar nela se apresenta. *E creio que essa qualidade de nossa alma enquanto ela exprime alguma natureza, forma ou essência, é propriamente a ideia da coisa, que é em nós e que está sempre em nós quer pensemos nela ou não*⁶⁶.

Nessa passagem, Leibniz identifica duas concepções de ideia, ambas de alguma forma devedoras de Descartes, que se opõem quanto à forma de conceber o inatismo das ideias. Pela primeira – posição de Foucher e, em menor grau, de Arnauld – a ideia, sendo forma do pensamento, nasce pela ação da alma quando pensamos em algo e cessa de existir quando deixamos de pensar nela. Ao ter novamente a ideia da mesma coisa,

⁶⁶ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §XXVI, A, VI, 4, p. 1570. Grifo nosso.

temos uma nova ideia da mesma coisa, que é semelhante à anterior, mas mesmo assim distinta dela por ser forma de um novo pensamento. Segundo essa concepção, dizer que as ideias são inatas não significa dizer que elas existem em nós mesmo antes de pensarmos nelas, mas antes que nossa alma pode formá-las, tal como afirma Descartes, a partir de si mesma, sem a necessidade de uma relação causal entre um objeto exterior e o intelecto.

A segunda concepção apontada por Leibniz atribui à ideia um caráter permanente, de modo que não é necessário que a ideia seja pensada para que ela precise existir. Dissociando assim a ideia do ato de pensar, ela passa a ser algo de permanente, que se torna objeto ou forma do pensamento a partir do momento em que se dá a ocasião para ela ser pensada. Essa posição não implica necessariamente em uma concepção inatista das ideias. Malebranche (a quem Leibniz indiretamente se refere nessa passagem⁶⁷), por exemplo, considera que as ideias são objetos permanentes existentes na mente divina, mas que não podem ser criados pela própria alma. Assim, quando dizemos que possuímos uma ideia, dizemos que vemos essa ideia em Deus, mas não a possuímos em nós como uma ideia inata.

Se afastando desses dois “equívocos”, Leibniz afirma que a ideia, sendo expressiva, está em nós e permanece em nós quer pensemos nela ou não. Já vimos que a ideia pode estar composta em um conhecimento sem que tenhamos necessariamente consciência dela. Mas aqui Leibniz apresenta a versão mais forte desse argumento: não só podemos ter ideias sem que nos apercebamos delas, como possuímos sempre e permanentemente nossas ideias em nossa alma. Sendo criada por Deus, a alma o expressa tal como o efeito expressa sua causa, pois contém a regra ou relação que exprime a relação que mantém com sua causa ou, como vimos, todo efeito integral corresponde a sua causa plena. E expressando Deus, a alma expressa todo o universo por ele criado. Ora, se a ideia é, como afirma essa passagem do *Discurso*, “essa qualidade da alma enquanto ela exprime alguma natureza, forma ou essência”⁶⁸, ao expressar Deus e o universo, a alma exprime todas as formas e essências existentes no intelecto divino, e portanto possui a ideia de todas as coisas de forma inata no espírito:

⁶⁷ No §XXXIX do *Discurso*, Leibniz faz uma crítica mais explícita à teoria da “visão em Deus” de Malebranche, embora não o cite nominalmente. Sobre a relação entre a teoria das ideias em Leibniz e em Malebranche, cf. Jolley, N. *The light of the soul: theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, pp. 153-156, 1998.

⁶⁸ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §XXVI, A, VI, 4, p. 1570.

Temos essas formas no espírito, e as temos desde sempre, porque o espírito exprime sempre todos os seus pensamentos confusos, e já pensa confusamente em tudo o que um dia pensará distintamente. E nada poderia nos ser ensinado cuja ideia não tenhamos já no espírito, pois essa ideia é como a matéria de que se forma esse pensamento.⁶⁹

Assim, a versão leibniziana do argumento das ideias inatas não significa somente que temos em nós a disposição de despertar ideias inatas em nós quando se dá a ocasião para tal, mas, sobretudo, que possuímos atualmente em nossa mente a totalidade de nossas ideias – que por sua vez expressam a totalidade do universo – embora só pensemos nessa totalidade confusamente. O argumento de Leibniz pelas ideias inatas se configura desse modo como uma posição muito mais radical do que a cartesiana. Não temos ideias somente quando a ocasião para que elas surjam se apresenta, mas temos ideias da totalidade, umas *mais distintas* e outras percebidas *apenas confusamente*, conforme a ocasião para pensa-las de um modo ou de outro se apresenta. Ademais, a crítica à noção cartesiana de ideia se aprofunda: não é necessário separar o componente passivo do pensamento (a ideia-quadro) de seu componente ativo (o julgamento). Para Leibniz, a ideia é sempre ativa na medida em que expressa, seja distintamente, seja confusamente, as coisas por elas representadas.

Temos, portanto, desde sempre todas as ideias em nós e as expressamos continuamente em todos os momentos, embora em graus diferentes. É por isso que Leibniz atesta a herança platônica de sua teoria das ideias, através da concepção platônica da reminiscência, embora “devidamente compreendida e expurgada do erro da preexistência, e quando não se imagine que a alma já devia ter sabido e pensado outrora com distinção o que apreende e pensa agora”⁷⁰. Vimos anteriormente, a respeito da doutrina leibniziana das ideias, que o conhecimento sempre envolve algum grau de confusão ao possuir em sua composição elementos e ideias do qual não somos conscientes, embora eles possam ser *traduzidos*, por combinatória, para uma totalidade confusa. Assim como acontece com as cores, a totalidade do universo e da mente divina encontra-se no espírito de uma maneira confusa e, nas almas, só uma pequena parte dessa totalidade chega a tal grau de distinção para se tornar presente à consciência que, por sua vez, se torna um caso particular da expressão e, portanto, não mais o pré-requisito para que se diga que haja pensamento.

⁶⁹ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §XXVI, A, VI, 4, p. 1571.

⁷⁰ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §XXVI, A, VI, 4, p. 1571.

1.3.2. A defesa das ideias inatas nos *Novos Ensaios*

É justamente nesse ponto que Leibniz se torna o verdadeiro antagonista da crítica de Locke às ideias inatas. O filósofo inglês dedica o primeiro livro do *Ensaio* a uma crítica de qualquer concepção de ideias e princípios inatos e de suas maiores consequências filosóficas e morais. Seu objetivo com essa crítica é abrir caminho para mostrar que nossas ideias não podem vir senão da impressão dos sentidos, da reflexão que o espírito faz sobre eles ou da experiência do funcionamento do espírito, ou seja, que não há ideias preexistentes à experiência. O intuito de Locke não é, como observa Michaud⁷¹, simplesmente elaborar uma crítica das ideias inatas, mas sim apontar como o argumento a favor das ideias inatas vai ao encontro dos argumentos de autoridade e de uma defesa dos princípios sagrados e inquestionáveis:

Uma vez estabelecido o credo na existência de princípios inatos, [os que se passam por mestres e professores] constroem seus seguidores no intuito de privá-los do uso de sua própria razão e juízo, a aceitarem doutrinas como inatas, a crerem nelas e as tomarem por certas, sem exame ulterior⁷².

Admitir a existência de verdades inatas seria então para Locke o caminho para que se deixe introduzir na mente argumentos de autoridade que só nos levam mais longe da verdade. Bastaria no limite que os mestres e professores fizessem uma lista de todos os conhecimentos inatos para que chegássemos a uma ciência perfeita, sem que cada um precisasse consultar o próprio espírito para confirmar ou negar essas verdades.

Para o autor do *Ensaio*, é algo frívolo afirmar que possamos ter ideias em nossa mente das quais não possuímos nenhum conhecimento. Mesmo os princípios, como o de não contradição (não é possível que algo seja e não seja ao mesmo tempo) e o de identidade (A é A, A não é B) que são apontados como inatos por um assentimento universal, ou seja, por serem aceitos como verdades por todos os seres humanos, não podem ser considerados propriamente inatos. Para tanto, seria necessário que, para afirmar conhecer esses princípios, fossem conhecidos também a ideia de igualdade e a ideia de semelhança, que certamente as crianças e os tolos não possuem, e poder-se-ia mesmo duvidar que a maior parte dos homens possuam delas uma ideia clara e distinta.

⁷¹ Michaud, Y, *Locke*, p. 78, 1991.

⁷² Locke, *Essay*, I, iv, §24, p. 101.

E aqueles que dizem que temos ideias impressas em nossa alma das quais a alma não percebe ou compreende afirmam uma quase contradição. Dizer que a alma possui uma ideia de algo e que não a percebe é o mesmo que dizer que essa ideia é nada:

Dizer que uma noção está impressa na mente, e ao mesmo tempo dizer que a mente é dela ignorante, e que até agora não a notou, é tornar essa impressão nada. *Nenhuma proposição pode ser dita estar na mente da qual ela nunca conheceu, da qual ela até agora não foi consciente*⁷³.

A consciência de uma noção ou ideia é portanto um pré-requisito para que se possa dizer que a mente possui uma ideia. Ter uma ideia é percebê-la. E, sendo assim, as ideias não podem preceder o ato da percepção, ou seja, elas não podem estar no espírito sem que o espírito não seja consciente delas. Afirmar que os princípios podem ser conhecidos implicitamente por todos não é nada mais do que dizer que todos possuem a capacidade de conhecê-los e de aceitá-los. Não há lugar no pensamento para as ideias inatas, pois, no limite, uma ideia que não percebemos não pode ser dita propriamente uma ideia. Assim, a crítica que Locke faz às ideias inatas no primeiro livro do *Ensaio* visa sobretudo afirmar que o conhecimento se inicia em um ponto determinável: nas ideias que efetivamente possuímos, que por sua vez não podem preexistir à consciência.

A resposta de Leibniz à Locke deve então arcar com ambos os ataques do autor do *Ensaio* ao inatismo: por um lado, mostrar que as ideias podem ser anteriores à consciência que temos delas e, por outro, responder que a defesa das ideias inatas não termina por substituir a ação do conhecimento pela aceitação dos argumentos de autoridade ou dos princípios sagrados e inquestionáveis. Para tanto, Leibniz não opõe simplesmente a sua concepção de ideia à de Locke. Para mostrar que a doutrina das ideias inatas não é incompatível com um pensamento rígido e que busca conhecer com clareza as suas próprias bases e limites, o leibniziano Teófilo, porta-voz de Leibniz nos *Novos Ensaios*, busca antes encontrar o que há de sólido nas críticas de Locke, representado por Filaleto, para então formular sua defesa das ideias inatas.

Ao contrário do que fez nas obras que examinamos até aqui, no Livro I dos *Novos Ensaios* Leibniz não apresenta a sua defesa das ideias inatas sob a forma de uma consequência de seu sistema. Assim como Locke critica a concepção inatista das ideias

⁷³ Locke, *Essay*, I, ii, §5, p. 50. Grifo nosso.

tomando como ponto de partida somente a experiência que temos do pensamento, Teófilo toma o mesmo ponto de partida para demonstrar que a posição das ideias inatas pode ser defendida a partir de um exame do próprio entendimento, sem ser preciso recorrer necessariamente a princípios exteriores a ele, pois, em última análise, e como veremos a seguir, não há tais princípios. Deste modo, a particularidade dessa argumentação em relação às demais ocasiões em que Leibniz apresenta sua concepção de ideia inata se deve ao intento de apresentá-la não a partir de seu sistema, mas do “sistema comum”, ou seja, falando da ação dos corpos sobre a alma “do mesmo modo que os copernicanos falam com os outros homens sobre o movimento do sol, e com fundamento”⁷⁴. Essa posição, mais do que uma tática argumentativa, aponta ao mesmo tempo para uma tentativa de buscar um grau mínimo de conciliação com o empirismo de Locke, sem deixar de fazer a ele as críticas cabíveis (no que, em termos gerais, não deixa de ser um procedimento típico do autor em diversas controvérsias), e, o que talvez seja mais importante, mostrar como as críticas que Locke faz aos que defendem as ideias inatas como princípios inquestionáveis não se aplicam a sua filosofia. Ou, em outras palavras, que as ideias inatas podem ser defendidas tomando unicamente como fundamento a operação do espírito.

De fato, Teófilo afirma até mesmo concordar com essa crítica feita por Locke. Ele reconhece que o autor do *Ensaio* quis combater a indolência e o modo superficial de pensar daqueles que sob o pretexto das ideias inatas não se dão ao trabalho de analisar as fontes, as relações e a certezas de nossos conhecimentos, e afirma que é preciso ir ainda mais longe. Seguindo a máxima de Pascal, Teófilo-Leibniz afirma ser importante

que não se limite nossa análise, que se dê a definição de todos os termos que são capazes de serem definidos, e que se demonstre ou dê os meios de demonstrar todos os axiomas que não são primitivos; sem distinguir a opinião que homens possuem deles, e sem se preocupar se os homens dão seu

⁷⁴ “TEÓFILO: Vós sabeis, Filaleto, que já faz muito tempo que eu sou de outra opinião, e que eu sempre fui, como sou agora, a favor das ideias inatas (...). Agora eu vou ainda mais longe, em conformidade com o novo sistema, e creio mesmo que todos os pensamentos e ações de nossa alma vêm de seu próprio fundo, sem poder lhe serem dados pelos sentidos (...). Mas presentemente eu colocarei essa pesquisa de lado e, me acomodando às expressões aceitas, pois na verdade elas são boas e sustentáveis, e que pode-se dizer em um certo sentido que os sentidos externos são causa em parte de nosso pensamento, eu examinarei como deve-se dizer do meu ponto de vista, ainda no sistema comum (falando da ação dos corpos sobre a alma, como os copernicanos falam com os outros homens sobre o movimento do sol, e com fundamento), que há ideias e princípios que não advêm dos sentidos, e que nós as encontramos em nós sem formá-los.” Leibniz, NE, I, i, §1, p. 58.

consentimento a eles ou não. Haveria nisso mais utilidade do que se pensa.⁷⁵

A crítica de Locke não é portanto destituída de sentido e de importância. Não se deve considerar a alma um livro aberto, no qual bastaria olhar para as letras desenhadas para que conhecêssemos tudo aquilo que é possível conhecer. O conhecimento distinto das verdades inatas deve ser o produto de um pensamento racional e rigoroso, e não de um simples elencar de ideias.

Mas, segundo Teófilo, o zelo de Locke nessa questão, por mais que não deixe e ser louvável, levou-o demasiado longe em sua crítica. É preciso diferenciar o modo como conhecemos as verdades eternas, que tem sua origem no conhecimento do modo pelo qual conhecemos as verdades de fato, que podemos tirar da experiência dos sentidos (nesse contexto geral do “sistema comum”). Assim, Leibniz poderá provar que, mesmo se considerarmos que os sentidos externos são determinantes para nossa aquisição de conhecimentos, não podemos nos abster da necessidade de impressões inatas.

Como vimos, Locke funda sua crítica às ideias inatas na afirmação de que é em última análise inútil afirmar que possuímos ideias inatas de coisas que não percebemos. Dizer que temos uma ideia e que ao mesmo tempo não somos conscientes dela é a mesma coisa que dizer que essa ideia não é nada. O esforço de Leibniz será então de demonstrar, a partir do mesmo ponto de partida que o *Ensaio* se coloca, que não só é possível, como é ainda necessário, que todas as ideias se encontrem em nós antes mesmo de possuímos delas uma percepção distinta, e o que os sentidos externos fazem é somente agitar algo que já estava dentro de nós. Para tanto, é fundamental na argumentação de Teófilo a distinção traçada entre os conhecimentos que possuímos *virtualmente* e as ideias que temos *atualmente* em nosso espírito. Por mais que, como veremos adiante, essa distinção seja uma distinção de grau, e não de espécie.

O conhecimento dos princípios talvez seja o grande exemplo desses conhecimentos que possuímos virtualmente em nós, e que até mesmo nos valem, sem que haja a necessidade de possuí-lo atualmente no espírito. Para Locke, a afirmação de que todos os homens possuem ideias dos princípios é absurda, pois podemos pensar em inúmeros casos de pessoas que não têm conhecimentos distintos de tais princípios. Ora,

⁷⁵ Leibniz, NE, I, i, §1, p. 59.

afirma Teófilo, mesmo quando não são conhecidos, esses princípios não deixam nunca de serem inatos. Os princípios são parte da própria estrutura do raciocínio e, sendo assim, por mais que não o conheçamos, nós os reconhecemos quando eles são explicitados para nós. E, além disso, todos os homens se servem deles a todos os momentos, como, por exemplo, do princípio de não contradição, sem os considerar distintamente, “e não há nenhum bárbaro que, em um assunto que considere sério, não fique chocado com a conduta de um mentor que se contradiz”⁷⁶. O conhecimento dos princípios está *virtualmente* em nós do mesmo modo que as proposições suprimidas nas entimemas (silogismos nos quais algum dos elementos está subentendido) que deixamos de lado não só nas palavras, mas ainda no nosso pensamento⁷⁷.

Podemos dizer ainda que toda a aritmética e geometria estão virtualmente em nós, pois podemos chegar a elas nos valendo apenas do espírito e sem nenhum auxílio dos sentidos externos, da experiência e da tradição. É nesse sentido que Teófilo dá razão a Platão quando, no *Ménon*, Sócrates leva um jovem escravo ao conhecimento de verdades abstratas somente pela interrogação e sem lhe ensinar nada. Podemos descobrir essas verdades somente por considerar atentamente e colocar em ordem o que já possuímos no espírito. Essas ideias puras, que não necessitam de nenhuma relação com as coisas sensíveis, podem ser descobertas mesmo que a alma não seja tocada por nada de exterior. É verdade, destaca o interlocutor leibniziano, que isso não significa que não possa haver problemas e dificuldades nesses conhecimentos, como, por exemplo, os problemas que envolvem a extração das raízes, que só podem ser conhecidos com um grande esforço do intelecto. Mas isso só prova que há graus de dificuldade em se aperceber do que há em nós. Afirmar que esses conhecimentos são inatos não significa dizer que nós temos livre acesso a eles, mas sim que podemos conhecê-los em nós se voltarmos nossa atenção e nosso raciocínio para tanto.

Assim, ao contrário do que afirma Locke, possuir uma ideia inata de algo não equivale necessariamente a se aperceber desse algo. Pelo contrário, todas as verdades eternas, ou seja, as verdades necessárias e imutáveis, só podem ser concebidas como inatas ao entendimento por mais que não sejam atualmente apercebidas. Se conseguimos adquirir conhecimentos dos princípios, da aritmética, da geometria, e até

⁷⁶ Leibniz, NE, I, i, §2, p. 60.

⁷⁷ Podemos tomar como exemplo de entimema o silogismo “Todo metal é corpo, logo o chumbo é corpo”, que possuí como premissa oculta “todo chumbo é um metal”. A mesma omissão de premissa pode ocorrer, e frequentemente ocorre, segundo Leibniz, em diversos raciocínios.

mesmo de Deus, sem que o espírito se relacione com nada exterior e nem com a experiência, isso só se deve à algo que preexiste na alma sem ser distintamente conhecido. Isso não quer dizer que tenhamos acesso às ideias inatas como em uma enciclopédia de verdades à espera que nossa atenção se volte para os verbetes em questão. Ao afirmar que as verdades eternas estão contidas na alma enquanto *virtualidades*, Leibniz não defende que elas podem ser conhecidas distintamente ao serem percebidas pelo entendimento, mas sim que sua prova originária e que a disposição de desenvolvê-las já se encontram em seu próprio interior.

Podemos compreender, portanto, por que Teófilo afirma ser sólida a crítica de Locke aos conhecimentos inatos como princípios inquestionáveis, e porque essa crítica não se aplica a filosofia de Leibniz. Considerando o entendimento a faculdade da alma de se aperceber e de compreender as ideias, Locke pode afirmar que enquanto o entendimento não se apercebe das ideias, podemos dizer sem dúvidas que ele não as possui. Ora, o entendimento para Leibniz não é mais tão translúcido quanto para Locke ou mesmo para Descartes. Ele contém *virtualmente* as ideias que podem ou não vir à consciência:

FILALETO: *Mas não é verdade que se essas palavras, estar no entendimento, carregam alguma coisa de positivo, elas significam ser apercebido e compreendido pelo entendimento?*

TEÓFILO: Elas nos significam outra coisa por completo: é antes que o que está no entendimento pode ser encontrado nele e que as fontes ou provas originárias das verdades em questão estejam somente no entendimento: os sentidos podem insinuar, justificar e confirmar essas verdades, mas não demonstrar sua certeza indubitável e perpétua.⁷⁸

Dizer que as ideias estão inatas em nós significa, portanto, afirmar que as regras que guiam o modo e o grau de distinção da percepção se encontram unicamente no espírito, assim como as determinações que regulam as suas relações expressivas. A alma não possui uma faculdade nua cuja função seja possuir a possibilidade de representar um objeto a partir dos dados dos sentidos e da reflexão. O que ela possui é uma preformação, uma disposição que determina as representações dos objetos em nossa alma. Do mesmo modo que um escultor cria suas figuras seguindo os veios ocultos no mármore, as ideias se encontram no entendimento mesmo quando não somos

⁷⁸ Leibniz, NE, I, i, §5, p. 63.

conscientes delas⁷⁹. Ou ainda, temos todas as ideias em nosso entendimento, e só somos conscientes de uma pequena parte delas.

Se por um lado podemos conhecer as verdades eternas unicamente pelo entendimento, por outro, as verdades contingentes ou de fato ainda são de alguma maneira dependentes dos sentidos. Mas, por mais que elas dependam deles, isso não implica que tenham sua *origem* nos órgãos externos dos sentidos. A definição de ideia que Teófilo apresenta à Filaleto no início do Livro II dos *Novos Ensaio*s faz eco à concepção de ideia que Leibniz desenvolve no *Discurso de Metafísica* e em outros textos. Todavia, as falas de Teófilo, falando a partir do “sistema comum”, no qual podemos falar “da ação dos corpos sob a alma como os copernicanos falam com os outros homens sobre o movimento do sol”, dão ênfase justamente à relação peculiar que os objetos externos sensíveis travam com as ideias enquanto expressão da natureza ou da qualidade das coisas.

FILALETO: Após ter examinado se as ideias são inatas, consideremos sua natureza e suas diferenças. Não é verdade que a ideia é o objeto do pensamento?

TEÓFILO: Eu concordo, desde que vós acrescentais que é um *objeto imediato interno*, e que esse objeto é uma expressão da natureza ou das qualidades das coisas. [...] Os objetos sensíveis não são senão *mediatos*, pois eles não podem agir imediatamente sobre a alma. Somente Deus é seu objeto externo imediato.⁸⁰

Já comentamos a importância de Leibniz definir a ideia como um *objeto* e não como *forma*. Enquanto objeto, a ideia pode estar no entendimento por mais que pensamos nela presentemente ou não. Ora, se a ideia é um *objeto imediato interno*, isso significa que ela, enquanto representativa, não necessita de nenhum tipo de mediação para estar no entendimento. Em outras palavras, a ideia não é *efeito*, ela não necessita de nada exterior para existir na alma. O único objeto imediato externo da alma é Deus, que

⁷⁹ “Pois se a alma se assemelhasse à tábuas vazias, as verdades estariam em nós como a figura de Hércules está no mármore quando o mármore é completamente indiferente para receber essa figura ou qualquer outra. Mas se houvessem veios nas pedras que marcassem preferencialmente a figura de Hércules ao invés de outras, essa pedra seria mais determinada a isto e Hércules seria como que inato de algum modo, embora seja necessário que se trabalhe para descobrir os veios e para lustrá-los ao polir, retirando o que os impede de aparecer. É assim que as ideias e as verdades nos são inatas, como inclinações, disposições, hábitos, ou virtualidades naturais, e não como ações, embora essas virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas ações frequentemente insensíveis que correspondem a elas”. Leibniz, NE, *préface*, p. 40.

⁸⁰ Leibniz, NE, II, i, §1, p. 87. Grifo nosso.

a cria e a mantém continuamente na existência. Ao mesmo tempo, “pode-se dizer que a própria alma é seu objeto imediato interno, mas enquanto ela contém as ideias, ou aquilo que corresponde às coisas”⁸¹. Na medida em que as ideias são relações expressivas e, sendo assim, prescindem da relação modelo-original, elas constituem a alma enquanto um centro expressivo, que expressa o universo a partir de um ponto de vista particular. As ideias são constitutivas da alma e, enquanto objetos do pensamento, identificam-se com ela. O objeto do pensamento é, simultaneamente, as ideias que possuímos em nossa alma e a própria alma que possui essas ideias.

Se todas as ideias são os objetos imediatos internos, o que significa dizer que os objetos sensíveis são *mediatos*? O sensível não pode agir diretamente sobre a alma e, portanto, não pode ser a causa de nossas ideias e nem o objeto imediato de nosso pensamento. O universo existe fora de nossa alma e só pode ser confusamente representado pelos sentidos. Ao contrário das ideias, o sensível não pode ser objeto do pensamento senão incitando a alma a ter certos pensamentos ao invés de outros. “A experiência é necessária, confesso, para que a alma seja determinada a tais ou tais pensamentos, e para que ela preste atenção às ideias que estão em nós”⁸². Os objetos sensíveis são *mediatos* pois se limitam a nos dar a ocasião de pensar o que já se encontra em nós. Por meio deles somos levados a prestar atenção em determinadas ideias e não em outras, mas essas ideias estão necessariamente em nós. Não podemos falar da alma como uma faculdade nua, que só possui uma pura potência de receber impressões do exterior, tal como uma tabuinha ou uma cera. Contra a ideia de uma tábula rasa, ou de uma alma vazia à espera de ser preenchida pelas ideias, Teófilo apresenta o oposto, a saber, uma alma que contém em si todas as ideias, sejam elas pensadas atualmente ou não:

Opor-me-ão esse axioma aceito entre os filósofos, *que não há nada na alma que não vem dos sentidos*. Mas é preciso excetuar a própria alma e suas afecções. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*. [...] Isso está de acordo com o vosso autor do *Ensaio*, que busca a fonte de uma boa parte das ideias na reflexão do espírito sobre sua própria natureza.⁸³

⁸¹ Leibniz, NE, II, i, §1, p. 87.

⁸² Leibniz, NE, II, i, §1, p. 88

⁸³ Leibniz, NE, II, i, §2, p. 88.

A crítica de Leibniz a Locke faz assim um ciclo completo. Se o empirista criticava a concepção inatista das ideias por considerar que ela sujeitava o conhecimento à tradição e aos princípios imutáveis, Leibniz mostra que sua concepção de ideia inata não só está imune a essa crítica, como ainda pode ser demonstrada partindo do mesmo ponto de partida de Locke, a saber, a partir da reflexão sobre a natureza do espírito. Isso não se dá, no entanto, porque Leibniz assume nos *Novos Ensaios* um ponto de partida empirista, mas sim porque nas objeções de Teófilo a própria noção de alma e de ideia se identificam a ponto de poder afirmar que “nós somos, por assim dizer, inatos a nós mesmos”⁸⁴. As ideias não se formam na alma como um efeito de algo que vem do exterior. Pelo contrário, elas constituem a alma ao expressar, a partir de si mesma, as relações que mantêm com todo o universo e com as verdades eternas.

Dizer que possuímos todas as ideias de forma inata em nós quer dizer, portanto, que possuímos em nossa alma todas as regras ou razões pela qual a alma expressa todo o universo. Não como quadros inertes ao qual o entendimento se volta, nem como impressões causadas pelos nossos órgãos dos sentidos, as ideias estão em nós como virtualidades que, por mais que não cheguem à consciência, são marcas da relação que a alma trava com todo o universo. E, na medida em que essas virtualidades se tornam mais expressivas e mais distintas, elas se tornam parte do pensamento consciente.

Enquanto a alma expressa mais ou menos distintamente essas virtualidades inatas, ela é permanentemente ativa em seu caráter representativo. A alma nunca deixa de agir, nem mesmo quando ela não possui nenhuma consciência de estar agindo, como por exemplo, quando dorme ou mesmo depois da morte, pois “não há maneira concebível pela qual uma substância simples possa perecer naturalmente”⁸⁵. Há sempre na alma tendência e ação⁸⁶ ou, em outras palavras, *apetite*, que faz com que certas ideias se expressem mais ou menos distintamente de acordo com a própria atividade interna da alma que, pelas leis da harmonia, se entre-correspondem com as expressões da totalidade das substâncias criadas. Ora, é essa a própria atividade, em que infinitas ideias se expressam em diferentes graus de expressão, que constitui a percepção da multiplicidade que a alma enquanto substância simples ou Mônada possui do universo, pois “é suficiente que haja uma variedade na unidade para que haja nela uma

⁸⁴ Leibniz, NE, I, iii, §3, p. 79.

⁸⁵ Leibniz, *Monadologia*, §4.

⁸⁶ Leibniz NE, II, i, §9, p. 89.

percepção”⁸⁷. Se Leibniz, como vimos, identifica em certo sentido a alma e a totalidade das ideias, é por que o que caracteriza a alma enquanto tal é sua atividade expressiva.

1.4. A ideia e as qualidades sensíveis: Filaleto, um cartesiano?

A crítica que Leibniz faz ao empirismo de Locke nos *Novos Ensaios* não se resume apenas à questão da origem das ideias. Ao apontar que as ideias expressam a natureza ou as qualidades da coisa, a crítica ao empirismo se desdobra em uma crítica à própria noção da representatividade das ideias. Assim como com Descartes, a formulação de uma noção de representação que se regula por uma relação de ordem ao invés de uma relação de semelhança imitativa é, ao lado do inatismo, o ponto fundamental da discordância entre ambos os filósofos no que diz respeito às ideias. Mas, dado que Descartes e Locke possuem concepções bastante diferentes, e por vezes radicalmente opostas, de ideias – principalmente no que diz respeito à sua relação com o sensível – como Leibniz pode afirmar que ambos cometem o mesmo erro, a ponto de afirmar que Locke concede demais aos cartesianos?

O ponto de partida da descrição das ideias no *Ensaio* de Locke se dá com a distinção entre as ideias simples e complexas. As primeiras são representações uniformes e que não são passíveis de análise, como o frio e a dureza em um pedaço de gelo, a doçura do açúcar ou a brancura e o perfume de um lírio. Por mais que essas impressões estejam em um mesmo sujeito, elas são em si mesmas perfeitamente distintas dele. Elas são aparências uniformes que não podem ser distinguidas em outras ideias, ou mesmo definidas. As ideias simples que possuímos são “tais como a experiência as apresenta a nós”⁸⁸. O espírito pode ter um número indefinido de ideias simples, que corresponde ao número indefinido de percepções diferentes que ele pode possuir, e há muito mais ideias do que palavras para nomeá-las. As ideias simples podem vir de um sentido (cores, sons, sabores, etc.) ou de vários (espaço, extensão, movimento, etc.), da reflexão (percepção, pensamento, volição, etc.), ou dos sentidos e da reflexão (unidade, prazer, dor, existência, etc.).

⁸⁷ Leibniz, *Carta a Bourguet de 5 de outubro de 1715*, GP. III, p. 581.

⁸⁸ Locke, *Essay*, II, iv, §5, p. 126.

As ideias complexas, por sua vez, resultam das operações do espírito sobre as ideias simples. Enquanto que a consciência forma as ideias simples ao constituir como objeto uma diversidade que é dada pela percepção, nas ideias complexas há uma atividade produtiva do entendimento, pois ele as forma ou constrói a partir das ideias simples. A ideia complexa não é, pois, estritamente falando, uma nova ideia, mas sim uma composição de ideias simples que o espírito considera como uma única ideia. Ela pode ser formada tanto pelo costume, quando um conjunto de ideias simples que a experiência nos é apresentada com certa regularidade e que o espírito se limita a reproduzir, quanto pela reunião de ideias pela vontade, desde que elas sejam consistentes entre si e não se contradigam. A partir dessa divisão entre ideias simples e complexas, Locke apresenta uma taxonomia dos vários tipos de ideias que o espírito pode possuir. Mas, por mais complexas e abstratas que sejam, todas encontram a sua origem primeira nos dados da experiência, seja ela fornecida pelas impressões dos órgãos sensíveis, seja da reflexão do espírito sobre ele mesmo. As ideias simples são o material a partir do qual todo o conhecimento humano é formado.

O que analisamos até agora em relação à concepção leibniziana de ideia já nos fornece os elementos para compreender a crítica que Teófilo levanta à noção de ideia simples, e o próprio porta-voz de Leibniz não vê a necessidade de se alongar nela.

Creio que se possa dizer que essas ideias sensíveis são simples em aparência, pois, sendo confusas, elas não fornecem ao espírito o modo de distinguir o que elas contêm. (...) É manifesto, por exemplo, que o verde nasce da mistura do azul e do amarelo; assim, pode-se crer que a ideia do verde é composta dessas duas ideias. E, entretanto, a ideia do verde nos parece tão simples quanto a do azul, ou quanto a do quente. Assim, é de se crer que essas ideias do azul e do quente não são simples senão em aparência.⁸⁹

As ideias sensíveis que nos aparecem como simples são o resultado de uma combinatória de elementos que, por serem percebidos confusamente, nos aparecem como aparentemente simples. A resposta de Teófilo se segue assim da mesma noção de confusão que expomos anteriormente: a sensação é a tradução de uma dada multiplicidade em um todo confuso. A aparência de simplicidade é dada por essa multiplicidade se apresentar como uma coisa singular. Mas essa singularidade se deve somente à nossa incapacidade de perfazer a análise. Do mesmo modo, o que Locke

⁸⁹ Leibniz, NE, II, ii, §1, p. 95.

chama de ideias simples de reflexão, como o entendimento e a vontade, não são totalmente simples. “É claro, por exemplo, que a ideia da vontade encerra a do entendimento, e que a ideia do movimento contém a da figura”⁹⁰.

Além da divisão entre ideias simples e complexas, Locke estabelece ainda outra distinção no interior da noção de ideia que é fundamental para compreender a relação que o autor estabelece entre as ideias e a sensibilidade, e o modo pelo qual Leibniz se opõe a essa relação. A descrição das ideias simples no *Ensaio* parte do princípio que todas as ideias são o efeito seja de uma causa externa⁹¹, seja da reflexão sobre a experiência do pensamento. As ideias sensíveis são a imagem de cada elemento simples de uma dada diversidade percebida pelos órgãos sensitivos. Mas ainda é preciso determinar como as ideias simples se distinguem entre si em relação à causa que produz a sua aparição no intelecto:

Tudo que a mente percebe em si mesma, ou que é o objeto imediato da percepção, do pensamento ou do entendimento, eu chamo de *ideia*, e o poder [*power*] de produzir qualquer *ideia* em nossa mente, eu chamo de *qualidade* do sujeito no qual reside esse poder [*power*].⁹²

Por um lado as ideias estão em nós e são percebidas pela mente em si mesma. Por outro, a experiência nos mostra que tomamos as qualidades sensíveis como sendo exteriores a nós mesmos e situados em um objeto que afeta nossos sentidos. Assim, a ideia descrita pelo *Ensaio* é objeto de uma dupla definição: por um lado, a mente percebe a ideia em si mesma, que é formada pela consciência a partir da diversidade dada pela representação, por outro, ela depende de uma causa externa ao sujeito, que possui as qualidades que a mente transforma em ideias. Assim, “para melhor descobrir a natureza de nossas *ideias*, e para falar de modo inteligível sobre elas, é conveniente distingui-las em *ideias* ou percepções em nossa mente e em modificações de matéria nos corpos que causam em nós essas percepções”⁹³. Tomemos o exemplo da bola de neve utilizado por Locke. Nós a percebemos como sendo branca, fria e redonda. Temos em nós, portanto, as ideias de branco, frio e redondo que nós consideramos como sendo produzidos em nós pelo objeto exterior. Ao distinguir a ideia das qualidades sensíveis,

⁹⁰ Leibniz, NE, II, vi, p. 101.

⁹¹ “No que concerne às ideias simples da sensação, deve-se considerar que tudo aquilo que é constituído na natureza de tal maneira a se habilitar, pela afecção de nossos sentidos, a causar na mente uma percepção, produz no entendimento uma ideia simples”. Locke, *Essay*, II, viii, §1, p. 132.

⁹² Locke, *Essay*, II, viii, §8, p. 134.

⁹³ Locke, *Essay*, II, viii, §7, p. 134.

Locke considera as propriedades sensíveis da bola de neve, enquanto são percebidas pela mente, como estando na própria mente, e ao mesmo tempo, postula na coisa o poder de produzir essas ideias em nós⁹⁴.

Seguindo dessa dupla definição, Locke estabelece, a partir de uma mudança de ponto de vista, a diferenciação entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias dos objetos. Apesar dessa terminologia já estar presente de maneira mais ou menos difusa na tradição e, mais contemporaneamente a Locke, na filosofia corpuscular de Boyle, no *Ensaio* ela é estabelecida em função das diferentes qualidades tais como elas existem na natureza corporal. As qualidades primárias são aquelas que são “absolutamente inseparáveis do corpo seja qual for estado que ele esteja”⁹⁵. As qualidades secundárias, por sua vez, são qualidades “que não são nada nos próprios objetos, mas poderes [*powers*] de produzir várias sensações em nós por suas qualidades primárias”⁹⁶. As qualidades primárias se resumem à solidez, extensão, figura, movimento ou repouso, e número. As secundárias, por sua vez, são as cores, sabores, sons, etc.

Assim, trata-se para Locke de distinguir entre aquilo que existe nos objetos exteriores de maneira inseparável, e que permanece nos objetos por mais que eles se alterem, e aquilo que diz respeito somente à nossa percepção dos objetos. As qualidades primárias dizem respeito ao que existe objetivamente nos objetos exteriores a nós. Elas são os caracteres fundamentais de toda a realidade material. Por mais que dividamos um grão de areia até suas partes mínimas, ele sempre manterá solidez, extensão, figura, movimento ou repouso, e número.

As qualidades segundas, por outro lado, só dizem respeito ao objeto exterior na medida em que são poderes [*powers*] presentes nele que geram variadas sensações em nós. Não podemos dizer, por exemplo, que a cor está no objeto exterior do mesmo modo que a solidez ou a figura estão. Uma chama que arde à distância nos causa a sensação de calor, e quando aproximamos ela de nossa pele, sentimos dor. Porque então associar o calor a chama e a dor a nós? Ambas são igualmente dependentes de nossa percepção. As qualidades secundárias só possuem uma existência objetiva na medida em que são sensações em nós, e não enquanto propriedades intrínsecas do objeto. Por

⁹⁴ Cf. Duscheneau, *L'empirisme de Locke*, p. 186, 1973.

⁹⁵ Locke, *Essay*, II, viii, §9, p. 134.

⁹⁶ Locke, *Essay*, II, viii, §10, p.135.

mais que sejam causadas pelos objetos, elas só existem enquanto tal como sensações em nossa mente. As qualidades primárias são as propriedades sem a qual o objeto exterior não pode ser existir enquanto tal.

Assim como essas duas qualidades se diferenciam intrinsecamente entre si, as ideias que elas produzem na mente devem também diferir essencialmente. As ideias das qualidades primárias *se assemelham* com as qualidades primárias existentes nos objetos, pois “a grandeza particular, o número, a figura e o movimento das partes do fogo ou da neve estão realmente neles, quer os sentidos percebam eles ou não”⁹⁷. Os padrões [*patterns*] das ideias das qualidades primárias realmente existem nos objetos em si mesmos. Locke em nenhum momento especifica o que quer dizer com o termo *semelhança* ou *padrões*, nem em que sentido o utiliza ao tratar essa questão. Dado que o sentido em que Locke o utiliza é controverso mesmo entre os seus comentadores, e que suas implicações fogem muito do escopo do presente trabalho, não trataremos dele aqui em detalhes. Basta notar que essa semelhança denota ao menos uma correspondência ou correlação entre as ideias que possuímos de grandeza particular, número, figura e movimento, ou seja, das ideias das qualidades primárias, e a existência objetiva dessas mesmas qualidades no objeto percebido.

As ideias das qualidades secundárias, por sua vez, não possuem qualquer semelhança com as qualidades do objeto. Elas são produzidas, nas palavras de Locke, “pela operação de partículas insensíveis em nossos sentidos”⁹⁸. São os movimentos dessas partículas, que em si mesmas possuem movimento, figuras, grandeza e número, que produzem em nós as sensações de cores, cheiros, sabores, etc., que, por sua vez, não possuem nenhuma semelhança com eles.

Não é mais impossível conceber que Deus deva anexar tais ideias a tais movimentos com o qual elas não possuem nenhuma semelhança, do que que ele deva anexar a ideia de dor ao movimento de um pedaço de ferro dividindo nosso pele, com o qual essa ideia não possui nenhuma semelhança.⁹⁹

Em relação às qualidades secundárias, os sentidos não nos fornecem nada que esteja presente no objeto como tal. As sensações são, em sua natureza, completamente distintas das qualidades dos objetos que elas representam.

⁹⁷ Locke, *Essay*, II, viii, §17, p. 137.

⁹⁸ Locke, *Essay*, II, viii, §13, p.136.

⁹⁹ Locke, *Essay*, II, viii, §13, pp. 136-137.

Teófilo, ao comentar essa distinção lockeana entre a qualidade primária e a qualidade secundária tal como exposta por Filaleto, não a recusa de imediato. Entretanto, a distinção entre ambas as qualidades deixa de ser de natureza:

Creio que se poderia dizer que quando a potência [dos corpos de produzir sensações em nós] é inteligível e pode ser explicada distintamente, ela deve ser contada entre as qualidades primeiras; mas quando ela é somente sensível e só fornece uma ideia confusa, ela deverá ser colocada entre as qualidades segundas.¹⁰⁰

Apesar de manter a terminologia de Locke e aceitar em certo sentido a distinção entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias, Leibniz, ao deslocar essa questão para o grau de distinção das ideias, recusa não a distinção em si, mas sim a distinção de natureza entre uma e outra. Como vimos, na doutrina leibniziana das ideias, entre as ideias distintas e as ideias confusas há uma continuidade marcada pelo grau de distinção da expressão das ideias. Entre uma ideia e outra não há uma diferença de natureza, mas somente uma distinção do quanto podemos conhecer sobre um dado objeto. E enquanto as ideias que nos representam as coisas inteligíveis podem atingir um grau maior de distinção, as coisas sensíveis serão sempre confusas em virtude da própria natureza da sensação.

Dizer que as qualidades primárias podem ser distintamente conhecidas e que são inteligíveis implica dizer, portanto, que elas são suscetíveis de serem tratadas através dos conhecimentos distintos e inteligíveis da física. A solidez, o número, a figura e o movimento nos mostram como os corpos interagem entre si e agem uns sobre os outros, de modo que, enquanto dependentes de regras e leis que podem ser estabelecidas de uma maneira distinta, elas são, por sua vez, o objeto de ideias distintas. Em outras palavras, essas qualidades podem ser reduzidas a conceitos distintos pois, enquanto tais, independem da experiência sensível que possuímos deles.

As qualidades secundárias ou sensíveis, por outro lado, só podem ser concebidas enquanto tais na medida em que são percebidas pelos órgãos sensíveis. Ao serem formadas pela combinatória de elementos percebidos confusamente, elas não são, enquanto dependentes das ideias confusas da sensação, passíveis do mesmo conhecimento distinto que as qualidades primárias. Entretanto, isso não implica afirmar

¹⁰⁰ Leibniz, NE, II, viii, §9, p. 102.

que a relação entre essas qualidades sensíveis e as suas representações sejam, como afirma Locke, arbitrários em relação aos movimentos que as geram.

Não se deve imaginar que essas ideias como a da cor ou da dor sejam arbitrárias e sem relação ou conexão natural com as suas causas: não é costume de Deus de agir com tão pouca razão. Eu diria ao invés disso que há um tipo de semelhança, não inteira e por assim dizer *in terminis*, mas expressiva ou de relação de ordem, como uma elipse e mesmo uma parábola ou hipérbole se assemelham de algum modo com ao círculo cujo elas são a projeção no plano, pois há uma certa relação exata e natural entre o que é projetado e a projeção que é feita, cada ponto de um correspondendo seguindo uma certa relação a cada ponto do outro.¹⁰¹

Esse *tipo de semelhança* a que Leibniz se refere é justamente a relação regrada que caracteriza as relações expressivas. Essa noção expandida de semelhança não a relaciona com a semelhança imitativa, ou *in terminis* (traço por traço), mas sim com o encontro de uma regra comum que possa relacionar um e outro. Deslocando assim a marca da semelhança, Leibniz pode afirmar que a elipse, a parábola e a hipérbole se assemelham ao círculo do qual elas são a projeção no plano, pois cada ponto do círculo corresponde, por uma lei exata, a cada ponto das figuras formadas – por mais que entre essas três figuras e o círculo não haja nenhuma imagem em comum. O exemplo tirado das secções cônicas é significativo, pois as diferentes figuras formadas pela secção do cone que é projetado em um círculo podem ser relacionadas entre si a partir das relações estabelecidas entre cada ponto da figura e cada ponto do círculo, e não a partir de uma definição comum ou um elemento originário. A parábola não é semelhante ao círculo por se originar dele, nem o contrário. Assim, é compreensível que Leibniz se valha aqui do mesmo exemplo das secções cônicas que vimos anteriormente ao explicar à Arnauld o que ele entende por expressão. Essas figuras são semelhantes entre si por possuírem uma *relação de ordem*, ou seja, por constituírem uma relação expressiva. Por isso, escreve Leibniz a Foucher,

não é necessário que o que nós concebemos das coisas fora de nós lhes seja perfeitamente semelhante, mas que as expresse, como uma elipse exprime um círculo visto de lado, de modo

¹⁰¹ Leibniz, NE, II, viii, §13, pp. 102-103.

que cada ponto do círculo corresponda a um da elipse e vice-versa, seguindo uma certa lei de relação.¹⁰²

Desse modo, as qualidades sensíveis podem ser ditas semelhantes aos movimentos que as causam, por mais que não haja nenhum tipo de semelhança imediata ou evidente. A dificuldade em se encontrar uma relação direta entre o movimento que as causa e a ideia que possuímos dela se deve somente à confusão que envolve a sua representação. A representação de uma multiplicidade confusamente percebida não permite que encontremos em cada um dos elementos o modo pelo qual eles se relacionam com a ideia dessas qualidades. Mas, conhecendo as leis gerais que regem as relações, podemos dizer com certeza que cada sensação corresponde perfeitamente aos elementos presentes nos movimentos que os causam e, portanto, pode-se dizer que se assemelham a eles do mesmo modo que as qualidades primeiras os fazem. O caráter evidente da semelhança se perde nas partes mínimas que compõem a representação. “É verdade que a dor não se assemelha ao movimento de um alfinete, mas ela pode muito bem se assemelhar aos movimentos que esse alfinete causa em nosso corpo e representar esses movimentos na alma, como eu não duvido que ela faça”¹⁰³. Ser semelhante, no sentido aqui exposto, implica uma *expressão* entre dois elementos aparentemente distintos.

É nesse ponto que a crítica que Leibniz faz a Locke nos *Novos Ensaios* não só se desdobra em uma crítica a Descartes e ao cartesianismo, como ainda mostra como ambos os filósofos, possuindo concepções quase opostas sobre as ideias, acabam por concordar no que diz respeito ao conteúdo representativo das ideias sensíveis. Tanto para um quanto para o outro, as ideias só podem ser consideradas representativas de algo quando há uma relação clara e intuitiva entre o que é representado e a representação que se forma em nossa alma. As qualidades sensíveis, por não serem redutíveis às representações dos elementos fundamentais e inteligíveis da extensão, se encontram fadadas a não se assemelhar a nada de exterior. Para Locke, as qualidades sensíveis que recebemos pelos sentidos não tem nenhuma relação com os movimentos da matéria que percebemos sensivelmente. Para Descartes, apenas as ideias claras e distintas, que não possuem nenhuma relação com os sentidos, representam algo objetivamente. O sensível é para o último o produto da união substancial entre a alma e

¹⁰² Leibniz, *carta a Foucher de Agosto de 1686*, A, II, 2, pp. 90-91.

¹⁰³ Leibniz, NE, II, viii, §15, p. 103.

o corpo, e não transmitem nenhum conteúdo objetivo ao intelecto. Embora o percurso cartesiano e o empirista sejam distintos, ambos atribuem à semelhança intuitiva o modelo fundamental para a suas concepções de ideia, e encontram nas qualidades sensíveis o limite desse modelo.

Embora de modo diferentes, tanto o filósofo francês quanto o inglês encontram sua concepção de ideia no modelo cópia-original. A ideia é para ambos representativa na medida em que ela reproduz a coisa percebida no entendimento, Locke enquanto uma imagem dos sentidos, Descartes enquanto uma imagem inerte na alma. Por isso, ao comentar a distinção entre ideias das qualidades primeiras e ideias das qualidades segundas, Teófilo diz que Filaleto concedeu demais aos cartesianos¹⁰⁴. O empirismo vai ao encontro do cartesianismo ao conceber a ideia como a apresentação de algo à mente, como cópia de algo cujo original se encontra alhures.

É justamente a essa noção estreita de semelhança que a ideia expressiva leibniziana se opõe. Ao afirmar que o caráter representativo da ideia não depende de uma semelhança intuitivamente percebida, mas sim de uma relação regada entre um elemento e outro, de um invariante que permanece na variação dos elementos, Leibniz pode recolocar o problema do caráter representativo da ideia em outros termos, a saber, em termos propriamente *expressivos*. A representação não implica cópia, transmissão ou imitação, mas sim relação. O universo é representado na unidade da substância porque a substância contém em si as regras pela qual ela se relaciona, a partir de seu ponto de vista, com todo o universo.

A ideia deixa de ser assim a representação de uma exterioridade para se tornar uma lei de correspondência, cuja razão se encontra na própria alma. Perceber não é receber na alma algo de exterior nem ter no interior da alma algo que se assemelha ao que há no exterior, mas somente possuir na alma as correspondências entre ela e todas as outras substâncias criadas. O que Leibniz coloca em jogo, como já vimos, é a própria relação entre interioridade e exterioridade no que diz respeito à percepção. Por isso que em um opúsculo em que comenta as críticas de Locke à filosofia de Malebranche, Leibniz escreve: “O padre, dizendo que as ideias são seres representativos, dá ensejo ao

¹⁰⁴ Leibniz, NE, II, viii, §13, p. 102.

senhor Locke perguntar se esses seres são substâncias, modos ou relações. Eu creio que não são senão conexões [*rapports*] que resultam dos atributos de Deus”¹⁰⁵.

Não há portanto percepção de algo que está além da alma, mas somente de algo que já está nela de forma inata. Percebemos a todo o momento o universo inteiro pois temos em nossa alma as regras das relações que ligam a nossa alma com o todo e com cada substância individual ou Mônada. A substância “é como um mundo à parte, independente de qualquer outra coisa, excetuando Deus”¹⁰⁶ pois toda as relações que ela trava com o todo o universo não dependem senão dela mesma. E embora a percepção de cada substância só dependa dela mesma, a harmonia preestabelecida entre as substâncias garante que todas as suas expressões e suas respectivas expressões nas outras substâncias se organizem de modo que ambos se acomodem entre si do modo mais perfeito possível, de modo que todas as substâncias se entre-expressem harmonicamente. É ela então que garante que as relações expressivas da alma não caiam no solipsismo, que as ideias se encontrem no interior de um modelo inteligível no qual suas expressões de entre-correspondam com todas as outras expressões no universo. Assim, a concepção da substância como um centro expressivo se sustenta na teoria da harmonia preestabelecida e, através dela, garante que a expressão no interior da substância corresponda a uma entre-expressão da totalidade das substâncias criadas. Ou, como explica Leibniz a Des Bosses:

É verdade que as coisas que acontecem na alma devem concordar com as que acontecem fora da alma; mas para isso é suficiente que essas coisas que acontecem em uma alma correspondam tanto entre elas quanto com as coisas que acontecem em qualquer outra alma; e não é necessário postular algo além de todas as almas ou Mônadas. De acordo com essa hipótese, quando dizemos que Sócrates está sentado, isso significa somente que essas coisas que entendemos por “Sócrates” e “sentado” aparecem para nós e para os outros.¹⁰⁷

Por que frequentemente consideramos então que o que representamos em nós está efetivamente fora de nós, e tem sua imagem impressa ou reproduzida em nossa mente? Segundo Teófilo, isso ocorre porque caímos no mesmo erro do que quando uma perspectiva bem proporcionada nos engana. Podemos fazer desenhos planos e sem

¹⁰⁵ Leibniz, [*Eine Prüfung von Locke's Urteil über Malebranche*], GP. VI, p. 576.

¹⁰⁶ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §XV, A, VI, 4, p. 1554.

¹⁰⁷ Leibniz, *Carta a Des Bosses de 28 de Agosto de 1712*, In: *The Leibniz – Des Bosses correspondence*, pp. 256-257, 2007.

sombreados quando queremos representar coisas planas, como por exemplo, um círculo sem relevo, ou quando queremos desenhar medalhas ou fazer desenhos à moda dos chineses. Mas não podemos distinguir no desenho uma esfera de um círculo sem a ajuda de sombras, pois não há entre eles pontos nem traços distintos. É isso que levou Desargues, ao expor sua análise da perspectiva, a dar preceitos sobre uso de tintas e de sombras¹⁰⁸. Assim, quando uma pintura nos engana, há um duplo erro em nossos julgamentos:

Em primeiro lugar, nós trocamos a causa pelo efeito, crendo ver imediatamente o que é a causa da imagem, no que nos parecemos um pouco como um cachorro que late contra o espelho. Pois nós só vemos propriamente a imagem, e só somos afetados pelos raios. [...] Em segundo lugar, nos enganamos novamente quando trocamos uma causa por outra, e cremos que o que vêm somente de uma pintura plana é derivada de um corpo, de modo que nesse caso há em nosso julgamento ao mesmo tempo uma *metonímia* e uma *metáfora*; pois as próprias figuras de retórica passam por *sofismas* quando abusam de nós¹⁰⁹.

A comparação com as figuras de retórica nessa passagem evidencia como, para Leibniz, a imagem pintada em perspectiva cria em nós a ilusão de estar lidando com objetos exteriores. A metonímia implica uma relação de contiguidade entre termos, e a metáfora cria semelhanças entre termos distintos. Elas são sofismas na medida em que nos fazem acreditar em semelhanças e causalidades que não se encontram realmente nas coisas representadas, como imaginar que vemos *imediatamente* o quadro, e não a sua representação ou ideia, e que o que está representado na pintura plana é realmente o corpo. Por isso que julgamos haver um efetivo comércio entre alma e corpo, quando na verdade um expressa o que ocorre no outro sem que haja a passagem de nada.

É interessante notar que os exemplos levantados para comentar esse duplo erro se referem a dois usos distintos da perspectiva. Em primeiro lugar, a perspectiva aplicada à ótica e aos raios de luz que atingem nossos olhos dá o exemplo da metonímia, que nos faz tomar a causa pelo efeito. Em segundo, a perspectiva aplicada à pintura se relaciona à metáfora ao gerar a percepção de um objeto onde não há senão

¹⁰⁸ Leibniz, assim como Desargues, considerava a teoria das sombras uma variante da perspectiva: “A doutrina das sombras nada mais é que uma perspectiva invertida e resulta dela mesma quando se põe o luzente no lugar do olho, o opaco no lugar do objeto e a sombra no lugar da projeção”. Leibniz, GP. VII, pp. 169-170.

¹⁰⁹ Leibniz, NE, II, ix, §8, p.106.

tinta em uma pintura plana. Nos dois casos, as regras da representação, enquanto dependentes da perspectiva, são as mesmas, embora em um caso se trate das leis da óptica e, no outro, da perspectiva enquanto artifício pictórico. A representação de, por exemplo, uma esfera pintada segundo as regras da perspectiva e a esfera pintada em nossa retina na visão não diferem em gênero, uma não é menos representativa do que a outra. A perspectiva, por estabelecer uma relação regrada entre elementos distintos (o círculo sombreado e a esfera, o quadro no espaço e o quadro pintado em nossa retina) o que garante em um e em outro a existência de uma *relação expressiva*, sendo, portanto efetivamente representações. Em ambos, o erro se deve somente ao julgamento, que considera haver nas imagens algo para além da representação. Por mais que a esfera pintada possa não existir efetivamente, tampouco podemos garantir a existência do quadro, pois “como os raios de luz necessitam de tempo (por menor que seja) é possível que o objeto seja destruído nesse intervalo e não subsista mais quando o raio atinge o olho, e o que não é mais não pode ser o objeto presente da visão”¹¹⁰. Tanto em um caso quanto em outro, só percebemos as leis das relações expressivas que se encontram unicamente em nós.

Descartes e Locke caem nesse mesmo erro ao afirmar que a representação é a imitação de algo que se encontra alhures. Para Leibniz, representar é encontrar uma regra comum, um invariante, uma relação expressiva entre os elementos. Ora, a perspectiva é justamente uma regra que relaciona os elementos distintos (imagem, raios, pintura plana, imagem pintada, objeto representado pela pintura) a partir das regras claras da geometria projetiva. O engano que coloca o lockeano Filaleto e Descartes no mesmo barco é achar que há algo para além da relação, um original que precede a representação. A concepção leibniziana de representação busca justamente superar esse modelo para ressaltar que a representação não se dá de um polo a outro, mas unicamente na própria relação expressiva entre eles.

¹¹⁰ Leibniz, NE, II, ix, §8, p. 106.

CAPÍTULO 2- CORPO E PERCEPÇÃO

Até agora analisamos a teoria leibniziana da representação a partir do conceito de ideia expressiva, ou seja, da ideia como objeto imediato da alma e como a sua natureza propriamente representativa. Mas, como vimos, a representação não se dá para Leibniz apenas através da representação pura e intuitiva do mundo. Assim como não há duas substâncias perfeitamente idênticas no universo, não há também duas representações iguais desse mesmo universo. Cada substância representa o mesmo mundo de uma maneira particular, de seu *ponto de vista*, através de uma *perspectiva* que lhe é própria. É esse caráter específico da percepção da alma que analisaremos no presente capítulo.

Ao falarmos da imagem como o paradigma da ideia no capítulo anterior, vimos que, para Leibniz, a ideia não pode ser considerada somente imagética, tal como queria Descartes, mas que a visão é mais um dentre os paradigmas possíveis, por mais que ainda seja o principal. Ora, o que interessa Leibniz nesse paradigma é, como veremos, justamente aquilo que Descartes negava nele. Se cada substância representa o universo a partir de um ponto de vista próprio, isso significa que a importância do paradigma da visão para Leibniz se dá justamente na analogia entre a representação da multiplicidade do universo na unidade da alma e as regras da perspectiva. Essas leis, que se situam em um meio termo entre a geometria projetiva, a ótica e as técnicas de desenho, são fundamentais para compreender como a percepção, tal como Leibniz a compreende, se diferencia completamente da percepção tal como é compreendida sobretudo pelo cartesianismo.

Ao contrário do seu antecessor, que buscava na percepção uma purificação das relações que os objetos travam com o corpo no espaço, e que é nesse ponto seguido tanto por Malebranche quanto por Arnauld, Leibniz busca entender como a percepção se dá por um sujeito imerso no espaço, e que tem por ponto de vista o seu corpo, sem cair, entretanto, em uma concepção empirista da percepção – que, como vimos, pode ser passível das mesmas críticas ao cartesianismo. A perspectiva, sendo o conjunto de regras matemáticas que mostram como uma figura ou um objeto no espaço se relaciona com um ponto de vista, torna a imagem visível um paradigma mais do que adequado para explicar a representação do universo na unidade da substância simples ou Mônada. É através dela que podemos relacionar aquilo que se encontra no exterior com a imagem

que se forma no interior da alma. Essa dupla função da perspectiva, de afastar os objetos exteriores do sujeito ao marcar a distância espacial entre eles, e ao mesmo aproxima-los ao mostrar de que modo eles se pintam em nós, é resumida por Panofsky, em seu importante estudo sobre o tema, ao falar sobre a perspectiva no desenho e na pintura, mas que poderia ser perfeitamente aplicado ao nosso problema:

A perspectiva cria uma distância entre os seres humanos e as coisas (“o primeiro é o olho que vê, o segundo é o objeto visto, o terceiro é a distância entre eles” diz Dürer corroborando Piero della Francesca); mas então, em troca, abole esse distância ao desenhar, em certo sentido, um mundo de coisas, um mundo autônomo confrontando o indivíduo, no interior do olho. A perspectiva sujeita o fenômeno artístico a regras estáveis, e até mesmo matematicamente exatas, mas, por outro lado, torna esse fenômeno contingente sobre os seres humanos, ou ainda, sobre o indivíduo: pois essas regras se referem às condições psicológicas e físicas da impressão visual, e o modo pelo qual elas se efetivam é determinado pela posição arbitrariamente escolhida de um “ponto de vista” subjetivo.¹¹¹

Esses três elementos – o olho, o objeto e o espaço – criam o mundo tridimensional no qual opera a perspectiva. O espaço deixa de ser o local absoluto onde se encontram as coisas para se tornar o espaço da relação entre elas, relação que só pode ser dada a partir da escolha de um ponto de vista arbitrariamente posicionado. É no interior desse esquema que Leibniz opera a relação entre a percepção e o corpo orgânico. Em outras palavras, a percepção só pode ser compreendida a partir da relação espacial que se estabelece entre o sujeito – o corpo como “ponto de vista” – e o objeto espacialmente localizado. Entre um e outro, as regras da perspectiva, baseadas na analogia entre o traçado dos raios de luz que pintam imagens em nossas retinas e as figuras geométricas, estabelecem as leis da correspondência. Assim, a produção da imagem a partir de um ponto de vista se torna o principal paradigma da representação expressiva.

Assim, aproveitando a divisão da perspectiva feita por Dürer e citada por Panofsky (o objeto visto, o olho e a distância), trataremos na primeira sessão do capítulo (2.1) sobre as imagens em perspectiva como paradigmas das relações expressivas envolvidas na percepção que a alma tem do universo. Em seguida (2.2), veremos em

¹¹¹ Panofsky, E., *Die perspektive als “symbolische Form”*, In: Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, 1980.

que sentido Leibniz afirma que o corpo pode ser considerado o ponto de vista da alma, e algumas implicações que isso traz. E daremos sequência a esse tema (2.3) com uma consideração da relação da Mônada no espaço, a partir da afirmação de Leibniz de que a Mônada possui um *situs* no espaço a partir do qual ela percebe o universo. Por último (2.4), analisaremos como Leibniz relaciona sua teoria da percepção e do *ponto de vista* com a diferença entre as Mônadas em geral e as almas racionais.

2.1. Percepção e Perspectiva

Se, para Leibniz, todas as substâncias, sendo espelhos de Deus, expressam o mesmo universo, o que as individualiza é o ponto de vista a partir do qual elas o expressam. Assim como uma mesma cidade é representada de modo diferente dependendo da posição onde se encontra o observador, as substâncias tem do mesmo universo uma percepção que lhe é própria. Tal como Descartes, Leibniz mantém a visão como um paradigma privilegiado para a representação (por mais que não seja mais o único). Entretanto, enquanto que para Descartes a ideia-quadro é uma imagem para além de qualquer ponto de vista, para Leibniz esse paradigma só pode ser compreendido enquanto a visão se coloca a partir do ponto de vista, ou seja, a partir das regras de perspectiva. Se para o filósofo francês o fato de muitas vezes representarmos um círculo melhor em uma pintura colocando-o em perspectiva e o representando pelo desenho de uma parábola atesta para a limitação natural de nossa visão para representar os objetos corretamente, para a filosofia leibniziana isso atesta simplesmente a condição de todas as substâncias, que, ao contrário de Descartes, não implica em uma dessemelhança completa entre a imagem e o objeto representado. Entre a representação em perspectiva e o objeto representado, entre o círculo e a elipse, ou, em outras palavras, entre a representação perfeita da imagem e sua projeção em perspectiva, existe uma relação regrada tão certa quanto a de cada ponto do círculo e cada ponto da parábola formada por sua projeção em uma secção cônica.

Descartes, ao analisar as leis da ótica na *Dióptrica*, diferencia a imagem sensível que se forma no interior de nossas retinas e a imagem propriamente representativa, que é a ideia. Isso se deve porque seja na sua produção, seja na sua natureza, essas duas concepções de imagem devem diferir essencialmente entre si, por mais que o paradigma permaneça o mesmo. A visão, apesar de lidar diretamente com a luz, e não com o

movimento da matéria, como o tato, não opera de um modo essencialmente diferente dos outros sentidos.

Assim como um cego consegue sentir e diferenciar os diferentes tipos de solo que toca com a ponta de sua bengala, pelas vibrações que se transmitem da ponta da bengala até suas mãos, nossos olhos percebem a luz nos corpos luminosos a partir de certo movimento que passa para nossos olhos por intermédio do ar e de outros corpos transparentes¹¹². Do mesmo modo que o cego percebe pela bengala as diferenças entre areia, terra e pedra, as cores não são nada além de variações desses movimentos nos ar e nos corpos transparentes, variações que nos fazem perceber de tal modo e não de outro. É justamente por essa analogia que Descartes estabelece a dessemelhança entre nossas ideias das coisas e as imagens sensíveis que formamos delas:

Em consequência disso, tereis razão para julgar que não é necessário supor que ocorra alguma coisa de material desde os objetos até nossos olhos, para fazer que vejamos as cores e a luz, nem mesmo que haja algo nesses objetos que seja semelhante às ideias ou às sensações que temos deles. Da mesma forma que não sai nada dos corpos que um cego sente que deva passar ao longo de sua bengala à sua mão, e que a resistência ou o movimento desses corpos, que é a única causa das sensações que ele possui, não é em nada semelhante às ideias que concebe desses corpos¹¹³.

Para sentir, a alma não precisa contemplar as imagens que são formadas em nosso cérebro pelos raios de luz que partem dos objetos, como pensa a tradição. Esta opinião supõe que haja efetivamente uma semelhança entre as imagens produzidas na alma pelo intelecto e aquelas que se formam em nosso cérebro a partir da pintura que é produzida em nossas retinas pelos raios de luz. Essa semelhança, entretanto, não pode ser assegurada somente pelo caráter fisiológico dos órgãos do sentido. Para Descartes, é impossível conceber como as ideias podem ser formadas pelos objetos que elas representam, recebidas pelos órgãos dos sentidos exteriores e transmitidas até o cérebro.

De fato, existem outras coisas que podem excitar nosso pensamento como, por exemplo, os símbolos e as palavras, que em nada se assemelham às coisas representadas. Os filósofos da tradição erraram por, ao perceber que o pensamento pode ser estimulado por um quadro a conceber o objeto que é pintado, imaginar que os

¹¹² Descartes, *La Dioptrique*, 1º discurso. AT, VI, p.84.

¹¹³ Descartes, *La Dioptrique*, 1º discurso, AT, VI, p.85.

sentidos seriam como “alguns pequenos quadros que se formariam em nossa cabeça”¹¹⁴. Assim como as palavras e os símbolos, os sentidos nos dão a ocasião de pensar em um dado objeto, mas a ideia que é o objeto desse pensamento em nada se assemelha com o objeto exterior, como analisamos no capítulo anterior. E mesmo que os sentidos enviassem verdadeiramente imagens até o cérebro, “é impossível demonstrar como elas podem ser formadas por esses objetos, recebidas pelos órgãos dos sentidos externos e transmitidos pelos nervos até o cérebro”¹¹⁵. Pensar que nós vemos os próprios objetos a partir da imagem que formamos deles seria o mesmo que supor “outros olhos em nosso cérebro, com os quais poderíamos percebê-la”¹¹⁶.

Não só a visão, mas também as impressões recebidas pelos outros sentidos formam em nós imagens que em nada se assemelham aos objetos que as causam¹¹⁷. Entretanto, a visão, ou mais precisamente a ótica, é para Descartes um campo privilegiado para a análise do sensível justamente por ser através dela que o senso comum estabelece a relação entre a imagem sensível dos objetos e a representação que fazemos dele em nosso intelecto. Nesse sentido, o exemplo da gravura na *Dióptrica* é bastante revelador. As imagens pintadas em um quadro, assim como os objetos que se apresentam aos sentidos, ou mesmo como os signos e as palavras, nos dão a ocasião de pensar nos objetos nele representados. Pode-se até mesmo afirmar que o quadro é mais perfeito na medida em que menos se assemelha com o objeto pintado:

Como vedes que as gravuras, sendo feitas de um pouco de tinta colocada aqui e ali sobre o papel, representam-nos florestas, cidades, homens, e mesmo batalhas e tempestades, ainda que de uma infinidade de diferentes qualidades que elas nos fazem conceber nesses objetos, há aí uma única figura, com a qual elas tenham propriamente semelhança, mas, ainda assim, é uma semelhança bem imperfeita, visto que sobre uma superfície completamente plana elas nos apresentam corpos com diversos

¹¹⁴ Descartes, *La Dioptrique*, 4º discurso, AT, VI, p.112.

¹¹⁵ Descartes, *La Dioptrique*, 4º discurso, AT, VI, p.112.

¹¹⁶ Descartes, *La Dioptrique*, 6º discurso, AT, VI, p.130.

¹¹⁷ “Ora, não há ninguém que não saiba que as ideias de cócegas ou de dor, que se formam em nosso pensamento na ocasião em que corpos de fora nos tocam, não têm nenhuma semelhança com eles. Que se passe suavemente uma pena sobre os lábios de uma criança adormecida, e ela sentirá que alguém lhe faz cócegas: pensais vós que a ideia de cócegas que ela concebe se assemelha a algo que há na pena? Um soldado retorna de uma batalha; durante o calor do combate, ele poderia ter sido ferido sem se aperceber; mas, agora que começa a se esfriar, sente dor e crê estar ferido: um cirurgião é chamado, o soldado é despojado de suas armas, é assistido e, finalmente, nota-se que o que sentia era apenas uma fivela que, estando debaixo das armas, o pressionava e incomodava. Se seu tato, fazendo-o sentir esse cinturão, tivesse impresso a imagem dele em seu pensamento, não teria havido necessidade de um cirurgião para lhe informar o que sentia”. Descartes, *Le monde ou Traité de la lumière*, AT, XI, 407

relevos e profundidades e que, até mesmo, conforme as regras da perspectiva, frequentemente elas representam melhor os círculos por ovais do que por outros círculos, e os quadrados por losangos do que por outros quadrados, e assim para todas as outras figuras, de tal modo que comumente, *para serem mais perfeitas na qualidade de imagens e representarem melhor um objeto, elas não devem assemelhar-se a eles.*¹¹⁸

Assim, as regras da perspectiva presentes nas representações pictóricas atestam para a dessemelhança entre o desenho e o objeto figurado. A deformação que o objeto recebe para que a ilusão da distância e da profundidade se produza no quadro torna essa representação algo inteiramente diverso do objeto representado. A forma, os contornos e as cores podem nos apontar para um dado conteúdo, mas sob a condição de não se assemelhar a ele senão de um modo imperfeito. Em outras palavras, nunca se deve confundir a imagem com o objeto¹¹⁹.

Devemos, indica Descartes, utilizar o mesmo raciocínio para as imagens que se formam em nosso cérebro. Se o senso comum aponta para uma analogia entre a visão e o quadro, é porque ele não foi capaz de perceber que mesmo o quadro não deve se assemelhar com o objeto que representa a partir do papel e das tinturas. A perspectiva, a partir do momento em que deforma os objetos para situá-los em relação a um ponto de vista, se torna a marca da inadequação da representação do objeto percebido pelos sentidos e a coisa mesma. Ela é a criação de um espaço artificial subordinado ao ponto de vista de um observador, enquanto que o espaço cartesiano aparece como algo para além de qualquer tentativa de uma redução empírica à percepção do sujeito. Espaço idealizado e homogêneo, que, nas palavras de Merleau-Ponty, o pensamento sobrevoa sem ponto de vista, e que remete inteiramente sobre três eixos retangulares¹²⁰. O espaço no qual os objetos se encontram deve estar necessariamente para além de todo o ponto de vista, e a perspectiva não é anda além da marca indelével da inadequação dos nossos sentidos¹²¹.

¹¹⁸ Descartes, *La Dioptrique*, 4º discurso. AT, VI, p. 113. Grifo nosso.

¹¹⁹ Descartes, *Dióptrica*, 4º discurso. AT, VI, p. 113.

¹²⁰ Merleau-Ponty, M. *L'Œil et l'Esprit*, p. 48. 1998.

¹²¹ Malebranche é ainda mais incisivo nesse ponto: “Mas se supusemos [as figuras] distantes de nós, quantas mudanças encontraremos na projeção que elas farão no fundo de nossos olhos? Não quero me deter aqui em descrevê-las: elas podem ser aprendidas facilmente em algum livro de ótica ou no exame das figuras que se encontram nos quadros. Pois, porque os pintores são obrigados a alterar quase todas elas de modo que elas pareçam ser naturais, e de pintar, por exemplo, os círculos como ovais, é uma

O espaço geométrico cartesiano deve ser completamente purificado de qualquer relação com um observador ou com um ponto de vista preestabelecido. Ele deve ser redutível às linhas e pontos que o perpassam sem qualquer influência de um sujeito perceptivo. Em outras palavras, o espaço geométrico cartesiano é um espaço sem sujeito, onde as distâncias são absolutas. É nesse espaço purificado que o pensamento claro e distinto pode operar, pois é somente nele que as leis claras e distintas da geometria operam sem qualquer intervenção do corpo. Em outras palavras, é o único que escapa do erro trazido pela união da alma e do corpo. O esforço da *Dióptrica* é justamente reduzir o espaço percebido sensivelmente a esse espaço puro da geometria.

Desenvolvida no mesmo período, a geometria projetiva de Desargues se diferencia da de Descartes justamente por atribuir ao ponto de vista um papel fundamental na construção das figuras geométricas. Isso não quer dizer que a geometria arguesiana considere necessariamente o sujeito perceptivo como ponto de vista. Mas a possibilidade de projetar a figura a partir de um ponto de vista situado a um dado grau de elevação permite que sua geometria repense a relação entre as figuras e o espaço. O exemplo clássico do ponto de vista ao infinito pode esclarecer essa noção e mostrar como Descartes e Desargues se diferenciam em relação a isso. No seu *Brouillon projet d'une atteinte aux événements des rencontres d'un cone avec un plan*, de 1639, Desargues afirma que projetando a 45 graus um grupo de linhas paralelas, elas tendem a um ponto de encontro ao infinito. Assim, a partir de uma projeção em perspectiva, é possível afirmar a existência de um ponto de encontro no infinito. Ao ter acesso ao *Brouillon*, Descartes escreve ao seu autor sobre essa questão um comentário que é significativo:

Sobre o seu modo de considerar as linhas paralelas, como se elas se encontrassem em um fim de distância infinita de modo a compreendê-las sob o mesmo gênero que aquelas que tendem a um ponto, ele é muito bom, desde que vós o façais, como estou seguro que fazes, para dar a entender o que há de obscuro em uma dessas espécies por meio da outra onde isso é mais claro, e não ao contrário.¹²²

Descartes concede, portanto, que se se fale de paralelas que se encontram no infinito, posto que elas sejam consideradas apenas enquanto metáforas, e que sirvam para

marca infalível dos erros de nossa vista nos objetos que não são pintados”. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre I, Chap. VII, In: *Oeuvres*, vol.1, p.68, 1979.

¹²² Descartes, *Carta a Desargues de 19 de junho de 1639*, AT, II, p. 555.

esclarecer o que há de obscuro na projeção¹²³. A projeção, embora tenha o seu uso, não possui direito de cidadania no interior da geometria clara e distinta de Descartes. O espaço geométrico deve prescindir necessariamente de qualquer projeção justamente porque ela pressupõe, senão um sujeito perceptivo, ao menos um *situs* (lugar, posição) a partir do qual a imagem se forma.

Portanto, ao contrário de Descartes, e se inspirando na geometria projetiva, Leibniz transforma a situação do espectador em uma característica fundamental da percepção das substâncias. Já vimos que a alma, sendo criada por Deus, o expressa tal qual o efeito expressa a sua causa. E ao expressar Deus, a alma expressa todo o universo por ele criado. Entretanto, essa expressão não é igual para todas as substâncias. Todas as substâncias são como um espelho de Deus, mas cada uma o reflete de uma maneira que lhe é única:

(...) toda a substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, do universo, expresso por cada uma a sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diversas 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 completamente diferentes de sua obra.¹²⁴

Assim como uma mesma cidade é representada de modo diferente dependendo da posição daquele que a enxerga, cada substância tem um ponto de vista único desse mesmo universo, e a diferença entre os pontos de vista é justamente o que as diferencia entre si. É importante notar que ao afirmar isso no *Discurso de Metafísica*, Leibniz o faz para afirmar a impossibilidade de diferenciar as substâncias *solo numero*, ou seja, a impossibilidade de que duas substâncias sejam perfeitamente semelhantes. Não há variação de conteúdo entre a percepção das substâncias, mas há necessariamente uma variação de *ponto de vista* a partir do qual cada percepção se forma. Por mais que todas as substâncias expressem o mesmo Deus e o mesmo universo por ele criado, é a *perspectiva* que cada uma tem sobre o todo que fornece a sua particularidade.

Sabemos que a substância simples ou Mônada é a única verdadeira unidade na filosofia leibniziana, e, para nos valer da analogia que Leibniz faz no *Sistema Novo* – e

¹²³ Cf. Bkouche, R. *La naissance de projectif: de la perspective à la géométrie projective*, In: Rashed, R. (org.) *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique*, 1991, p. 249.

¹²⁴ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §IX, A, VI, 4, p. 1542.

que analisaremos com mais atenção adiante – ela é como que um *ponto metafísico* ou de substância, e é a partir dela que o “*ponto*” do ponto de vista deve ser compreendido. Em toda a projeção em perspectiva, a figura deve ser posicionada em função do *ponto de vista* a partir do qual a figura se forma. Assim como vimos para Descartes, dependendo da posição do ponto de vista, um círculo pode ser melhor representado por uma oval. Ampliando o sentido de representação para as figuras geométricas a partir da geometria projetiva de Desargues, como já vimos, um círculo projetado em um plano pode ser expresso até mesmo por uma parábola, na medida em que, entre o círculo e a parábola, é possível estabelecer uma ordem ou regra que liga cada ponto de uma figura a cada ponto de outra, por mais dessemelhantes que ambas as figuras possam ser entre elas.

É assim que duas substâncias podem ter representações completamente diversas do mesmo universo, por mais aparentemente opostas que elas possam ser. Entre a alma, que possui percepções distintas, e as substâncias ou Mônadas brutas, que possuem somente uma percepção obscura e confusa do universo, o mesmo universo é expresso, por mais que a expressão se dê de modos completamente distintos. Escrevendo sobre a pintura em 1684 – quase contemporaneamente ao *Discurso de Metafísica* – Bernard Lamy, nesse ponto discípulo fiel de Descartes, fornece um exemplo interessante desse problema:

Uma estátua, que é isolada, pode ser vista de vários lados; ela mostra todas as suas partes. A estátua de *Hércules* do palácio Farnese, por exemplo, representa o corpo de Hércules inteiro; podemos rodeá-la e vê-la de lugares diferentes. Mas o mesmo não acontece com a figura pintada, que se termina por um único traço, que marca única e precisamente o contorno sob o qual a coisa pintada apareceu ao pintor que a desenhou e sob o qual ele quer que ela apareça. *Esse contorno é, portanto, diferente conforme os diferentes pontos de vista, e não pode ser apropriado para a representação do mesmo objeto de outro lugar.* Por isso as gravuras do *Hércules* do palácio Farnese não se assemelham entre si, já que a estátua foi desenhada por pessoas diferentes que não a viram do mesmo lugar¹²⁵.

¹²⁵ Lamy, B., *Tratado de perspectiva*, In: *A pintura, textos essenciais*, vol. 3, p. 89, 2004. Grifo nosso. Gravuras do Hércules de Farnese vistas de diversos pontos de vista constavam no anexo do livro de Abraham Bosse, *Manière universelle de M. des Argues pour pratiquer la perspective par petit-pied comme le géométral* de 1648, que foi uma das principais obras responsáveis por divulgar a geometria projetiva de Desargues na França, e que é citado indiretamente por Leibniz em NE, II, ix, §8, p. 106.

Assim como as diferentes gravuras retratam a mesma estátua de Hércules a partir de pontos de vista diferentes, as substâncias representam o mesmo universo a partir de sua perspectiva particular. Essa analogia entre a representação da substância e a imagem em perspectiva não implica, naturalmente, que Leibniz entenda a representação de um modo puramente imagético. Como já vimos no capítulo anterior, a noção leibniziana de representação não se resume de modo algum à imagem, mas esse exemplo pode nos ajudar a compreender porque a visão permanece como um paradigma fundamental para compreender a representação do universo na substância e na Mônada. Assim como as diversas gravuras de Lamy, as substâncias são como diversos espelhos, que, de seu ponto de vista, representam uma mesma multiplicidade. Entretanto, Lamy não se apressaria ao afirmar que essas diferentes gravuras não se assemelham entre si? Afinal, uma pessoa não reconheceria a mesma estátua pintada em cada uma delas? Não bastaria somente que alguns traços comuns da estátua se conservassem para que elas pudessem ser ditas semelhantes entre si? É por isso que Leibniz, ao afirmar que as Mônadas são como espelhos do universo, não tem em mente o reflexo que se pinta nela apenas uma cópia perfeita da imagem do universo. Pelo contrário, o que interessa a ele é justamente a multiplicidade de reflexos que se formam a partir de cada ponto de vista que cada Mônada possui:

Não se deve desconfiar, quando falo em espelho, que eu me aproximo da opinião de que as coisas externas são constantemente retratadas nos órgãos e na própria alma. Para a expressão de uma coisa em outra, é suficiente que exista uma lei constante de relações pelas quais os elementos singulares da primeira possam ser relacionados aos elementos singulares que correspondem a eles na segunda. Assim como o círculo pode ser representado pela elipse ou pela curva oval em uma projeção em perspectiva, e até por uma hipérbole, mesmo sendo muito dessemelhante e não retorna a si mesma, dado que para cada ponto da hipérbole, pode ser assinalado o ponto do círculo do qual ela é projeção segundo a mesma lei constante.¹²⁶

Ora, se a percepção é um caso particular da expressão, as mesmas leis devem se aplicar. Como vimos, para dizer que uma coisa é expressão de outra, basta que haja uma lei ou regra que indique uma correspondência mútua entre duas ordens distintas. A perspectiva, aplicada à ótica é justamente tal lei. Submetida às leis da geometria¹²⁷, mais

¹²⁶ Leibniz, [Sur le principe de raison], In: *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, p.15, 1903.

¹²⁷ Lamy afirma que a perspectiva faz parte da ciência da ótica, junto com a dióptrica e a catóptrica “A perspectiva supõe que um quadro é uma janela ou um vidro através do qual se veem objetos, e ela

precisamente da geometria projetiva, o estudo da perspectiva é o conjunto de regras que permite que uma figura qualquer seja representada a partir dos raios visuais que emanam de um ponto de vista previamente estabelecido.

Dada uma figura qualquer, é possível traçar as regras que a relaciona com a sua projeção em perspectiva, ou mesmo com a sua representação em um plano traçando entre elas retas, ou mesmo uma projeção cônica, que se encontram em um ponto, que no caso da ótica é o ponto de vista do observador. Sendo assim parte fundamental da ótica e técnica essencial do pintor seiscentista, a geometria projetiva permite que se estabeleça, como já vimos, uma semelhança entre figuras só aparentemente dessemelhantes (como entre o círculo e a elipse ou a parábola), e até mesmo que se represente, com o auxílio de sombras, figuras tridimensionais em um plano segundo leis precisas:

Na perspectiva, é preciso somente considerar que um objeto pode ser desenhado exatamente sobre certo quadro quando marcamos nele os pontos de encontro dos raios visuais, ou seja, das linhas retas que passam pelo olho e pelos pontos objetivos, e que prolongados segundo a necessidade, encontram ou atravessam o quadro. É por isso que o lugar do olho, a figura e a situação do quadro (digo a figura, pois ele pode ser plano, convexo ou mesmo côncavo) e enfim o geometral (ou seja, a situação e figura do objeto) sendo dadas, *um geômetra pode sempre determinar o ponto de aparência sobre o quadro que corresponde ao ponto objetivo proposto*.¹²⁸

A perspectiva é portanto uma lei de correspondência, uma representação que, por mais que deforme o objeto, não deixa de ser por isso menos representativa. Poderíamos dizer ainda que a representação do universo na alma, dado que ela sempre representa o todo a partir de seu ponto de vista particular, é necessariamente uma deformação, por mais essa deformação possa ser mais ou menos fiel ao original. Ou ainda, o que seria dizer o mesmo, que as ideias pelas quais a alma representa os objetos sejam mais ou menos distintas.

ensina como podemos encontrar todos os pontos nesse vidro por onde passam os raios que fazem ver esses objetos: de modo que, tendo passado os traços por esses pontos, e colorindo-os com as mesmas cores que aparecem nos objetos, a vista seja enganada pelas mesmas impressões que os objetos naturais fariam”. Lamy, B. *Entretiens sur les sciences*, Entretien VI, p.232. 1966. Leibniz, que como Desargues atesta a importância das projeções na matemática, posiciona a perspectiva como uma seção da geometria, afirmando portanto que sua utilidade para estabelecer a relação entre figuras não se restringe apenas à ótica, mas à geometria como um todo. Cf. Leibniz, GP. VII, 169.

¹²⁸ Leibniz, GP. VII, 169. Grifo nosso.

Se toda alma é um ponto de vista particular sobre o todo, é porque ela estabelece com o todo uma relação regradada que lhe é particular. Assim como em uma secção cônica, na qual cada ponto do círculo projetado em um plano corresponde por uma relação regradada a cada ponto da elipse, da parábola ou da hipérbole formados pela secção, a alma forma uma relação regradada com o universo. Mas se cada substância forma uma relação particular com o mesmo universo, é porque cada uma mantém um ponto de vista que lhe é único.

Compreendida a partir do paradigma da expressão, ou seja, das relações regradadas entre diversas representações, não podemos tomar mais a perspectiva como uma simples deformação ao ponto de tornar o objeto dessemelhante. Se, como afirmava Descartes, um círculo é normalmente melhor representado em uma pintura em perspectiva por uma elipse, isso não atesta para uma completa dessemelhança. Do mesmo modo que, como vimos, a parábola, sendo uma projeção do círculo, mantém com ele uma relação regradada, os objetos que se deformam segundo as leis da perspectiva mantêm uma relação regradada com aquilo que representam e, assim sendo, o expressa. É assim que podemos afirmar que a projeção em perspectiva expressa o seu geometral. A perspectiva cria a ilusão de um espaço, a percepção de que as figuras representadas em um plano se sobrepõem no espaço de modo que parte delas se oculta à visão. De modo similar, o jogo regrado de luzes e sombras, sem o qual não conseguiríamos, por exemplo, discernir um círculo de uma esfera, nos fornece a impressão de uma profundidade ilusória. Por mais que com esses artifícios os objetos se deformem e se ocultem, a relação regradada, entre a representação e o representado, ou seja, o invariante, sempre se mantém. Como afirma Leibniz na *Teodiceia*:

A mesma coisa pode ser representada diferentemente; mas deve sempre haver uma relação exata entre a representação e a coisa, e por consequência, entre as diferentes representações de uma mesma coisa. As projeções de perspectiva, que projetam no círculo as seções cônicas, nos fazem ver que um mesmo círculo pode ser representado por uma elipse, por uma parábola e por uma hipérbole, e até mesmo por outro círculo, por uma linha reta e por um ponto. Nada parece tão diferente nem tão dessemelhante que essas figuras, e entretanto há uma relação exata de cada ponto a cada ponto. Também é preciso admitir que cada alma representa o universo a si mesma segundo seu

ponto de vista e por uma relação que lhe é própria, mas aqui uma perfeita harmonia subsiste sempre¹²⁹.

É nesse sentido que devemos compreender essa diferença pela qual as substâncias, todas espelhos do universo, expressam o mesmo universo com uma perspectiva que lhe é própria, e a harmonia garante que cada uma dessas infinitas perspectivas que são a soma da representação do universo nas infinitas substâncias se completem e, todas juntas, formem esse mesmo universo criado por Deus. Desse modo, a criação é espelhada infinitas vezes de infinitos modos distintos, multiplicando assim a complexidade e a beleza da obra Deus infinitamente. E é somente nesse sentido que devemos compreender que o homem é feito à imagem de Deus, pois sendo imperfeito, ele imita Deus sendo uma perspectiva dele, não podendo nunca chegar a uma imagem perfeita. Em outras palavras, o homem é uma imagem deformada de Deus, mas essa não pode ser uma deformação arbitrária. Entre a perfeição de Deus e a imperfeição do homem que lhe é imagem, há uma deformação que segue as leis da perspectiva. Mas ela só é imperfeita se vista isoladamente e confusamente. Ao expressar o mundo inteiro, pode-se considerar o homem como um mundo à parte, ou mesmo como um pequeno Deus em seu próprio mundo. Mas diferentemente de Deus, ele está abandonado às suas próprias paixões e limitações, que o impedem de ver o todo distintamente, além de estar submetido ao pecado e às privações. Mas esses aparentes defeitos do homem só podem ser considerados como tais se, precisamente, não os observarmos a partir do ponto de vista correto.

O homem faz o mal na medida em que erra, mas Deus, por uma arte maravilhosa, transforma todos os defeitos desses pequenos mundos no maior ornamento de seu grande mundo. É como nessas invenções de perspectiva onde certos desenhos belos aparentam ser só confusão, até que nos posicionemos nos seus verdadeiros pontos de vista, ou que os observemos por meio de certo vidro ou espelho.¹³⁰

Essa referência à anamorfose, figuras deformadas por uma perspectiva que coloca o ponto de vista em um lugar improvável, ou formadas por ilusões catópticas que só são corrigidas por um espelho (os quadros anamórficos eram extremamente populares nas cortes da época), mostra que a Leibniz estava longe de conceber a perspectiva como um modo mais “realista” de representar os objetos. A perspectiva,

¹²⁹ Leibniz, *Essais de theodicée*, §357, pp. 327-328.

¹³⁰ Leibniz, *Essais de Théodicée*, §147, p.199.

enquanto um artifício (*perspectiva artificialis*), pode representar os objetos de acordo com regras estabelecidas, o que não significa que ela seja uma cópia exata, ou mesmo mais próxima de uma cópia, da coisa representada. As regras de perspectiva que transformam um quadro de uma paisagem, por exemplo, em algo próximo de uma janela que mostre a própria paisagem para quem o olhe, como, segundo Lamy, devem ser os quadros mais perfeitos. Mas essas mesmas regras podem deformar as figuras a ponto de torna-las completamente irreconhecíveis, de tal modo que só podem ser reconhecidas se colocadas defronte certo espelho, ou vista de certo ponto de vista específico. Assim, por mais destituída de forma que a imagem anamórfica possa ser, quando vista a partir do ponto ou do reflexo exato, a figura se restitui e se reforma para o espectador. É uma imagem que se destrói segundo uma certa regra para depois ser reconstruída. Tanto a figura que é identificada imediatamente como representação de algo facilmente reconhecível (como a paisagem de Lamy), quanto a imagem anamórfica que só se torna reconhecível através de certo espelho ou ponto de vista peculiar, se valem das mesmas regras exatas da geometria. Ora, não é isso que é, como vimos, a exigência para que se possa dizer que dada relação é expressiva?

Sabe-se que Descartes estava longe de ignorar as leis da perspectiva e suas implicações para na formação de imagens. Inclusive um dos maiores estudiosos das ilusões anamórficas de seu século, o padre Nicéron foi um de seus muitos correspondentes, além de ser um fiel seguidor de sua filosofia e geometria. Mas é justamente o conhecimento do poder da perspectiva que, pelas mesmas regras que pinta em nossas retinas a imagem dos objetos exteriores, deforma as imagens a ponto de torna-las completamente dessemelhantes, que o leva a colocar o sensível no campo das coisas duvidosas, que devem ser descartadas em favor de uma representação que seja exata e evidente¹³¹. Ora, o que afasta Descartes da imagem sensível como modelo para a ideia é justamente o que, para Leibniz, transforma ela em um paradigma exato para compreender a ideia expressiva. Se a ideia é expressão e, se para haver expressão, é necessário que se mantenha uma relação regrada entre um e outro polo da expressão, a perspectiva se torna essa regra pela qual a imagem em perspectiva se relaciona com o objeto de que ela é representação. Se não há nenhuma relação aparente entre um e outro polo da representação, tal como, para tomar um exemplo que já examinamos, entre o

¹³¹ Sobre a relação de Descartes com a anamorfose, que é mais complexa e interessante do que esboçamos rapidamente aqui, cf. Baltrusaitis, J. *Anamorphoses, ou thaumaturgos opticus*, pp. 59-68. 1984.

movimento do ferro na carne e a sensação de dor, é porque o filósofo intuicionista, seja ele cartesiano ou empirista, não se preocupou em encontrar a regra que os relacionam e descartou prematuramente a relação. Mas nada nos impede de encontrar nessa aparente dessemelhança completa uma regra que liga uma representação à outra, do mesmo modo que uma anamorfose se torna uma imagem bem proporcionada uma vez colocado sobre ela o espelho ou o vidro correto. A perspectiva se torna assim um modelo fundamental para a expressão e, conseqüentemente, para a percepção, pois, ao estabelecer uma correlação regrada entre elementos dessemelhantes, ela traz à superfície o *invariante* que de outro modo permaneceria oculto na variação dos elementos expressivos.

Mas aqui intercede uma questão fundamental para compreender a problemática da percepção na filosofia leibniziana. Se a alma representa o universo e a si mesma segundo o seu ponto de vista, como definir qual é, ou ainda, onde se encontra esse ponto de vista? Como vimos, Descartes não pode pensar a ideia a partir do ponto de vista pois ele exigiria que ele se colocasse a partir de um lugar [*situs*] que, em última análise, seria arbitrário. A ideia clara e distinta deve ser adquirida a partir do intelecto puro que, sendo *cogitata*, pensamento puro, liberto do julgo do sensível, não pode se estabelecer como um ponto no espaço. Se Leibniz, como vimos, leva às últimas conseqüências a analogia entre as relações expressivas e as projeções em perspectiva, tanto da matemática quanto da ótica, podemos nos perguntar onde se situa então o ponto de vista a partir do qual a perspectiva se constrói.

2.2. O corpo orgânico e o ponto de vista

Como vimos, no *Sistema novo* Leibniz estabelece a analogia entre a substância e os pontos matemáticos. Do mesmo modo que no ponto matemático podemos traçar uma infinidade de retas que passam por ele, a substância expressa todas as outras substâncias com um ponto de vista particular. Mas como todas as substâncias são ligadas a um corpo orgânico, por menor e mais rudimentar que seja, a massa orgânica é o seu ponto de vista. Mas se todas as substâncias exprimem o mesmo universo por sua própria essência, qual é exatamente o papel do corpo enquanto ponto de vista?

Ao contrário da noção de representação como expressão, que permanece, em suas linhas gerais, pouco alterada nas obras de Leibniz ao menos desde a elaboração do *Discurso de metafísica* em 1686, a noção de corpo orgânico, profundamente ligada ao conceito de forma substancial e, posteriormente, de Mônada, foi sujeita a várias reelaborações e desenvolvimentos nos seus escritos. Essa questão, que tem sido exaustivamente discutida pelos comentadores nas últimas décadas, será tratada aqui apenas no que se refere à possibilidade de considerar o corpo como uma unidade expressiva ligada a uma alma ou forma análoga à alma. Michel Fichant, na introdução à edição francesa do *Discurso*, sugere que, do *Discurso à Monadologia* e aos *Princípios da natureza e da graça*, ambos de 1714, há uma reelaboração do conceito de substância e de forma substancial que substitui a determinação lógica da substância individual noção completa pela noção de uma determinação da substância pela sua unidade real¹³². Seguiremos, no essencial, a indicação de Fichant no que se refere ao escopo de nosso tema, a saber, a formulação do corpo como *ponto de vista* e da alma como centro expressivo¹³³.

Tomemos como ponto de partida a analogia da alma como ponto matemático que Leibniz formula no *Sistema novo*. Nele, Leibniz afirma que as almas ou átomos de substância – porque são a única verdadeira unidade no mundo, dado que a matéria pode ser atualmente dividida ao infinito – podem ser comparados a *pontos metafísicos*, ou *átomos de substância*:

Há somente *átomos de substância*, quer dizer, unidades reais e absolutamente desprovidas de partes e que são fontes das ações, os primeiros princípios absolutos da composição das coisas, e como que os últimos elementos da análise das coisas substanciais. Eles poderiam ser chamados de *pontos metafísicos*: eles possuem algo de *vital* e uma espécie de percepção, e sendo os pontos matemáticos seus pontos de vista para exprimir o universo.¹³⁴

¹³² Fichant, M. *L'invention métaphysique*, In: Leibniz, G.W. *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*, Paris: Gallimard, pp. 8-140.

¹³³ Há outras leituras possíveis sobre a questão da substância corporal e do corpo orgânico analisados a partir da cronologia dos textos de Leibniz que se afastam da leitura de Fichant em diversos níveis, mas para não fugir do escopo do presente trabalho, não as examinaremos aqui. Para outras leituras possíveis desta problemática, Cf. Garber, D. *Leibniz: body, substance, Monad*, 2009; Phemister, P. *Leibniz and the Natural World*, 2005.

¹³⁴ Leibniz, *Système nouveau de la nature*, GP. IV, pp. 482-483.

Embora ao escrever esse texto, publicado em 1695, Leibniz ainda não tivesse elaborado o conceito de Mônada, podemos entrever nele vários aspectos que aparecerão na *Monadologia* e nos *Princípios da natureza e da graça* que permitem que nos aprofundemos mais em nossa questão. Já vimos que todas as substâncias exprimem o mesmo universo, sendo como que espelhos de Deus, cada uma sob seu ponto de vista. Além disso, elas contêm em si um princípio interno que é causa de todas as suas ações, percepções e, no caso das almas, que são substâncias racionais, de seus pensamentos. A matéria, sendo divisível ao infinito, não pode constituir a unidade que forma a multiplicidade da qual o universo é constituído. E se há uma multiplicidade, é necessário que haja uma unidade que a constitui, pois não há multiplicidade sem uma verdadeira unidade. A massa extensa, por mais organizada que seja, não pode ser essa unidade. O corpo orgânico ou máquina natural possui um número verdadeiramente infinito de órgãos, e é de tal modo organizada que, ao contrário das máquinas artificiais, é máquina mesmo em suas menores partes. Os átomos de substância, pelo contrário, são verdadeiras unidades e, como espelhos vivos de Deus, expressam em sua unidade a multiplicidade do universo.

O ponto matemático pode ser considerado o ponto de vista da alma na medida em que ele é, na matemática, aquilo que não possui partes. Essa analogia estabelece, por um lado, que a alma é ponto no sentido do ponto de vista a partir do qual ela expressa a totalidade do universo, e, por outro, ela é ponto pois, do mesmo modo que em um ponto podem se cruzar infinitas retas perpendiculares, a alma é um centro expressivo no qual convergem infinitas retas que formam entre si uma infinidade de ângulos, exprimindo assim as relações que os indivíduos mantêm com a totalidade dos fenômenos¹³⁵.

O corpo orgânico ao qual a alma está ligada, como vimos, não pode constituir essa unidade essencial. Leibniz afirma uma possibilidade de considerar o corpo como um ponto: “quando as substâncias corporais são contraídas, todos os seus órgãos reunidos formam no nosso ponto de vista um ponto físico”¹³⁶. Claro que ele só é um ponto *do nosso ponto de vista*, sendo extenso, ele deve ser necessariamente divisível ao infinito. Assim, continua Leibniz,

os pontos físicos só são indivisíveis em aparência; os pontos matemáticos são exatos, mas são somente modalidades; há

¹³⁵ Cf. Lacerda, T.M. *A expressão em Leibniz*, p.122 sq. 2006.

¹³⁶ Leibniz, *Système nouveau de la nature*, GP. IV, p.483.

unicamente os pontos metafísicos ou de substância (constituídos pelas formas ou almas) que são exatos e reais, e sem eles não haveria nada de real, pois sem verdadeiras unidades não haveria multiplicidade¹³⁷.

Assim, o único ponto que pode ser considerado verdadeiramente real é o ponto metafísico, ou seja, as formas e as almas. São unicamente elas que formam o material a partir do qual o universo é composto. Há, entretanto, um sentido pelo qual podemos considerar o corpo orgânico como um ponto, nem que seja somente em aparência. A alma posta à parte, só se pode chamar o corpo orgânico de substância por abuso. Mas, estando ligado a uma forma ou alma, ela adquire uma unidade dada pela constituição do corpo orgânico, ou pelo que no *Sistema novo* Leibniz chama de “Máquinas da Natureza”.

Contrariamente aos cartesianos, que viam no corpo uma simples máquina que, no caso dos homens, são animadas por uma alma, Leibniz considera que os corpos orgânicos são essencialmente diferentes das máquinas artificiais. Isso não significa, entretanto, que Leibniz deixe de considerar o corpo como uma máquina, mas essa máquina orgânica tem a característica distintiva de ser máquina mesmo em suas menores partes. Enquanto que em uma máquina artificial chega-se sempre a suas partes mínimas – parafusos, roldanas, engrenagens, etc. – que, separadas do restante da máquina, não são máquinas em si mesmas, as máquinas da natureza continuam sendo máquinas mesmo em suas partes mínimas:

é necessário então saber que as Máquinas da natureza possuem um número de órgãos verdadeiramente infinitos (...). Uma máquina natural permanece máquina em suas menores partes e, ainda mais, ela permanece sempre essa mesma máquina que ela sempre foi, sendo somente transformada pelas diferentes dobras que ela recebe¹³⁸.

Essa máquina, portanto, não pode ter uma unidade dada somente por sua configuração accidental, é necessário que ela esteja unida de um modo que possa ser dito verdadeiramente substancial. Deve haver nela um tipo de união e, poder-se-ia dizer, coesão entre suas partes que não se resume em um mero agrupamento. Essa questão aparece inicialmente na correspondência com Arnauld quando, ao se deparar com esse problema através da arguição de Arnauld, Leibniz é levado a colocar o problema da

¹³⁷ Leibniz, *Système nouveau de la nature*, GP. IV, p.483.

¹³⁸ Leibniz, *Système nouveau de la nature*, GP. IV, p.482.

substancialidade dos corpos como um ponto de atrito entre sua concepção de corpo orgânico e o mecanicismo estrito dos cartesianos.

Vimos que o único modo que o único princípio verdadeiro de unidade na filosofia leibniziana é a substância, e que sem ela não pode haver uma verdadeira unidade. Considerando que é necessário que o corpo também possua algum tipo de unidade, ela não pode provir então somente de uma simples agregação. Deve haver um princípio de unidade, ou ainda, uma forma individual que lhe seja dada por uma substância simples, ou seja, pela alma que lhe corresponde:

Estou de acordo que em toda natureza corporal há somente máquinas (que frequentemente são animadas), mas não concordo que haja somente agregados de substâncias, e se há agregados de substâncias, é necessário que haja também verdadeiras substâncias, das quais todos os agregados resultem¹³⁹.

Assim, é nas almas que deve ser buscada o princípio da unidade substancial do corpo orgânico. Do contrário, não poderíamos atribuir a ele uma unidade maior do que o de um exército ou de um lago cheio de peixes, ou mesmo de um amontoado de pedras. O todo orgânico, que é constituído de uma alma e de um corpo que lhe é próprio, deve ser concebido, sobretudo, como um composto de partes, que por sua vez formam todos orgânicos que dependem de uma animação correspondente. O corpo se define então como um composto de unidades substanciais, que adquirem sua unidade pela unidade de uma forma substancial (segundo o vocabulário do *Discurso de Metafísica* e da correspondência com Arnauld) que é a sua alma, que por sua vez não pode ser considerada um agregado de almas que lhe são subordinadas. Retirando-lhe a alma, resta-lhe apenas o *cadáver*, que não possui nenhuma unidade entre suas partes:

Concedo que o corpo à parte, sem a alma, não possui unidade senão por agregação. Mas a unidade que lhe resta provém das partes que o compõem o que retém sua unidade. Entretanto, embora seja possível que uma alma tenha um corpo composto de partes animadas à parte, a alma ou forma do todo não é por isso composta pelas almas ou formas das partes.¹⁴⁰

¹³⁹ Leibniz, *A Arnauld*, 20 de Abril de 1687. A, II, 2, 184-185.

¹⁴⁰ Leibniz, *Ibid*, A, II, 2, 190. Cf. Duchenseau, F. *Leibniz: le vivant e l'organisme*, p. 89, 2010. Cuja reconstrução do surgimento do conceito de organismo no pensamento leibniziano retomo em parte aqui.

É a partir dessa noção de corpo orgânico que Leibniz solidifica o vocabulário das substâncias corporais, ou seja, de uma unidade no corpo que exprime a substancialidade presente na alma, ou de uma forma que possua uma analogia com ela. Portanto não faz sentido pensar que os animais não possuam almas ou algo análogo às almas, como pensam os cartesianos. Todo o corpo orgânico, por mais ou menos desenvolvido que seja, possui uma forma substancial que lhe é própria. É nessa chave que se estabelece também uma hierarquia entre as formas, desde as menores formas que ocupam as menores partes da matéria – pois não existe nenhum pedaço de matéria, por menor que seja, que não possua algum tipo de organização orgânica¹⁴¹ – até as formas mais desenvolvidas que são capazes de exprimir mais distintamente o universo.

Mesmo que o corpo não possua, estritamente falando, uma unidade perfeita tal como a da alma, podemos dizer que ele tem uma unidade que lhe é atribuída pela substância corporal. Essa expressão é utilizada pela primeira vez de modo definitivo para explicar a natureza do corpo orgânico na já citada carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687, na qual Leibniz aponta para a necessidade de encontrar algum tipo de unidade nos corpos que não se resume a uma simples unidade fenomenal, como o arco-íris ou o exército, pois “aqueles que não prestarem atenção nisso não sairão jamais do labirinto da *compositione continui* se uma vez o adentrarem”¹⁴². Ou, em outras palavras, se não houver algum princípio de unidade na matéria, por mais que ela seja atualmente divisível ao infinito, não é possível distinguir a massa organizada de um simples agregado fenomenal. Para nos valermos de um exemplo caro a Leibniz, um lago cheio de peixes nunca poderá ser dito algo substancialmente uno e, mesmo que ele esteja congelado, os vários elementos que o formam não podem ser ditos substancialmente unidos: sua união se dá somente por agregação.

Essa noção de substância corporal permite que Leibniz pense na possibilidade de uma unidade em um corpo que, por ser máquina mesmo em suas menores partes, é por definição infinitamente complexo. O corpo orgânico possui uma unidade integrativa que provém da substancialidade da alma (ou de alguma outra forma que seja análoga à alma) à qual ele está unido, que por sua vez possui em si uma infinidade de outras

¹⁴¹ “não há parcela de matéria na qual não se encontra um mundo de uma infinidade de criaturas, tanto organizadas quanto reunidas”. Leibniz, *Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687*. A, II, 2, 259.

¹⁴² Leibniz, *Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687*, A, II, 2, 250.

substâncias corporais, que correspondem às infinitas partes e órgãos que formam a máquina orgânica:

(...) supondo que há uma alma ou forma substancial nas bestas ou nas outras substâncias corporais, é preciso raciocinar nessa questão do mesmo modo que pensamos em relação ao homem, que é um ser dotado de uma verdadeira unidade que é dada por sua alma, não obstante a massa de seu corpo ser dividida em órgãos, vasos, humores, espíritos; e que as partes estão sem dúvida plenas de uma infinidade de outras substâncias corporais dotadas de suas próprias formas¹⁴³.

Podemos compreender assim como, no *Sistema novo*, Leibniz pode afirmar que o corpo pode ser considerado *ponto* de vista da alma. Certamente, tomado em seu sentido mais preciso, o corpo não pode ser considerado *ponto*, pois, como toda a matéria, é constituído de partes (vale lembrar que Euclides define o ponto como aquilo que não possui partes). Por isso que, quando as substâncias corporais estão contraídas, elas formam um *ponto físico* somente sob nosso ponto de vista, pois na realidade estão plenas de uma infinidade de outras substâncias corporais. Mas enquanto possuidor de uma unidade substancial que lhe é atribuída por sua união com uma alma, o corpo possui uma unidade substancial que concentra em si uma infinidade de órgãos e outras substâncias corporais. E é justamente essa característica peculiar às Máquinas da Natureza nos permite considera-las como *pontos de vista* das almas.

Essa problemática da forma substancial reaparece quando, após 1696, Leibniz adota definitivamente o vocabulário da Mônada para definir as substâncias simples que entram nos compostos e formam a unidade real do universo. Não cabe elencar aqui todas as características que diferenciam o vocabulário da chamada “tese monadológica” do restante da filosofia da substância de Leibniz, mas é importante notar como que a noção de uma “Mônada dominante” se segue do que vimos até agora. Assim como no *Sistema novo*, o corpo orgânico, sendo formado por um agregado de substâncias, adquire sua unidade substancial na medida em que está atrelado a uma alma ou forma substancial. Do mesmo modo, as Mônadas, sendo substâncias simples e, tal como os pontos de substância do *Sistema novo*, verdadeiras unidades, são o princípio da unidade na matéria composta que é o corpo. Mas as Mônadas podem ser passíveis de uma hierarquização, na medida em que essas infinitas Mônadas que compõem o orgânico se

¹⁴³ Leibniz, *Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687*, A, II, 2, 251.

submetem à alma, que é o seu princípio de unidade, como fica claro por essa passagem dos *Princípios da natureza e da graça*:

(...) cada substância simples ou Mônada distinguida que faz o centro de uma substância composta (como, por exemplo, de um animal) e o princípio de sua unicidade, é envolta de uma massa composta de uma infinidade de outras Mônadas, que constituem o corpo próprio dessa Mônada central, seguindo as afecções pelas quais ela representa, como um tipo de *centro*, as coisas que estão fora dela.¹⁴⁴

A Mônada dominante não só atribui a unidade ao agregado de Mônadas, como também se apresenta como um centro que representa o que está fora dela. O corpo ou máquina natural é organizado de tal modo por essa Mônada dominante que suas partes devem corresponder às afecções pelas quais ela percebe o mundo exterior. Entretanto, aqui intervêm um problema fundamental pois, se as substâncias são verdadeiramente simples e, como já vimos, suas percepções nascem de seu próprio interior sem que haja nenhuma relação causal ou nenhuma comunicação direta, rigorosamente falando, entre elas, como pode haver uma comunicação entre a alma e o corpo?

Sabemos que é da natureza da substância, como já foi visto, exprimir todo o universo. Mas a alma, afirma Leibniz na correspondência com Arnauld, expressa mais distintamente o que se sucede atualmente em relação a seu corpo próprio. Como toda a substância, as percepções da alma, assim como de todas as unidades reais, nascem de seu próprio interior segundo suas próprias leis e por uma perfeita espontaneidade, mas sempre em uma perfeita conformidade com as coisas exteriores. Pois Deus, ao criar o universo, regrou as ações das substâncias de modo que suas ações se entrecorrespondam do melhor modo possível. Assim, embora o corpo opere segundo suas próprias leis, pela harmonia preestabelecida por Deus no momento da criação, as ações e sentimentos da alma correspondem ao que acontece no corpo e vice-versa. Não há relação causal entre alma corpo, mas há uma relação analógica que coloca em conexão ambas as séries. De tal modo que uma picada feita por uma agulha no corpo aparenta causar na alma a impressão de dor. Porque, explica Leibniz a Arnauld, “os estados da alma são natural e essencialmente expressões dos estados correspondentes do mundo, e, em particular, dos corpos que, nesse momento, são seus”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Leibniz, *Principes de la nature e de la grace, fondeés em raison*, §3, GP. VI, 598-599.

¹⁴⁵ Leibniz, *Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687*, A, II, 2, 246.

Por mais que a alma, sendo uma substância, e o corpo, um agregado de muitas, não possam manter entre si uma relação causal, isso não significa que não possam manter entre si uma relação expressiva. Os dois não sofrem uma “influência mútua”, como pensa Huygens, nem se relacionam através de uma interferência direta de Deus, como pensa Malebranche. Assim como dois relógios que mantêm sempre o mesmo horário pelas suas próprias exatidões, a alma e o corpo mantêm entre si uma harmonia perfeita derivada da concomitância entre as duas partes: “um acompanha sempre o outro em virtude da correspondência estabelecida antes, mas cada um tem sua causa imediata em si mesmo”¹⁴⁶. Posso dizer, portanto, que minha mão não se move porque eu quero, mas porque não poderia querer se não fosse justamente o momento em que os recursos de minha mão conspiravam para o seu movimento.

Leibniz define portanto, na correspondência com Arnauld, a relação entre a alma e o corpo como uma aplicação particular do princípio mais geral da expressão. A alma expressa o universo inteiro, de modo que tudo o que ocorre à alma deve corresponder ao que se passa nos corpos, mas corresponde “mais particularmente” aquilo que ocorre com o seu corpo. A ordem do movimento na matéria corresponde à ordem das percepções na alma, e assim como um movimento se segue de outros movimentos, uma percepção na alma deve se seguir de outras percepções, sem que haja qualquer relação causal. A alma expressa então mais distintamente o que está próximo de seu corpo, ou, em outras palavras, cujos movimentos atingem o corpo com maior intensidade.

Assim como as ondas que se formam em um lago de águas calmas quando arremessamos nele pequenas pedras, que se propagam na superfície sem se impedirem, e que por mais que diminuam de intensidade nunca desaparecem por completo, os movimentos se propagam na matéria e, por menos intensos que sejam, atingem nossos órgãos sensórios. Isso não implica que somente esses órgãos expressem o movimento da matéria, mas

os nervos e as membranas são partes mais sensíveis que outras, e talvez seja somente por eles que nós nos apercebemos das outras. O que ocorre aparentemente porque o movimento dos nervos ou dos líquidos a eles pertencentes imitam melhor as impressões e as confundem menos¹⁴⁷

¹⁴⁶ Leibniz, *Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687*, A, II, 2, 246.

¹⁴⁷ Leibniz, *Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687*, A, II, 2, p. 175.

Isso não implica, vale destacar, que os órgãos sensórios forneçam à alma uma percepção mais distinta por uma influência direta, mas sim que as impressões mais distintas da alma correspondam a uma impressão mais distinta do corpo: “Isso não significa que os nervos agem sobre a alma ou os outros corpos agem sobre os nervos, metafisicamente falando, mas sim um representa o estado do outro *spontanea relatione*”¹⁴⁸. Enquanto a alma expressa o conjunto das substâncias por sua própria essência, ela expressa, pela harmonia pré-estabelecida, os movimentos da matéria que afetam o nosso corpo. E os movimentos que afetam nosso corpo mais distintamente correspondem a percepções mais distintas em nossa alma:

é necessário que essas percepções internas da alma ocorram a ela pela sua própria constituição original, ou seja, pela natureza representativa (capaz de exprimir os seres fora dela por meio da relação com seus órgãos) que lhe foi dada desde sua criação, e que faz seu caráter individual.¹⁴⁹

O trecho em parênteses nesse trecho, como nota Fichant, aponta para uma tese notável pela qual a capacidade do corpo de exprimir a infinidade que constitui o universo se deve à relação que esse infinito trava com a infinidade dos órgãos ou das substâncias corporais que compõem o corpo orgânico:

A composição infinita dos órgãos envolvidos um nos outros 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 ponto de vista que para ela demarca este corpo que lhe é próprio. Dito de outro modo, para que cada mônada exprima o universo infinito todo inteiro sob o ponto de vista que seu corpo define, é preciso que este corpo exprima também em sua estrutura a riqueza e a complicação do universo.¹⁵⁰

Como vimos, o corpo orgânico é uma máquina infinitamente complexa, pois é máquina em suas menores partes. Sendo infinita, ela se assemelha a uma máquina divina, pois sua composição infinita expressa a infinidade da criação divina. Os infinitos movimentos que se propagam na matéria e que atingem nosso corpo são expressos pela complexidade infinita que compõe as partes de nosso corpo, que, por sua vez, são

¹⁴⁸ Leibniz, *Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687*, A, II, 2, p. 175

¹⁴⁹ Leibniz, *Système nouveau...*, GP. IV, 484.

¹⁵⁰ Fichant, M. *Leibniz e as máquinas da natureza*, In: *Dois pontos*, vol.2, nº1, outubro de 2005.

representados em nossa alma, que é uma verdadeira unidade, em virtude da harmonia preestabelecida.

Por mais que a alma represente o mundo por uma percepção que nasce de seu interior, essa representação deve necessariamente expressar a relação que os objetos travam com o corpo que lhe é próprio, e ainda, devem expressar o mundo de modo conforme aos órgãos sensórios. Assim torna-se mais claro como o corpo pode ser considerado o ponto de vista da alma. A alma representa a multiplicidade do universo na unidade da Mônada a partir de uma perspectiva que lhe é própria, o corpo expressa e, conseqüentemente, é também expressão desta perspectiva ao se colocar como uma máquina infinitamente complexa que, organizada pela alma, expressa o mundo de modo conforme aos seus órgãos sensórios.

Cada Mônada, com um corpo particular, faz uma substância viva. Assim, não há somente vida em todo lugar, unida aos membros ou órgãos, mas há também neles uma infinidade de graus nas Mônadas, umas mais ou menos dominantes do que outras. Mas quando a Mônada possui órgãos tão bem ajustados, que por meio deles há relevo e algo de distinguido nas impressões que eles recebem, e por consequência nas percepções que as representam (como, por exemplo, quando por meio da figura dos humores dos olhos, os raios de luz são concentrados e agem com mais força) isso pode ir até a *sensação*, ou seja, até uma percepção acompanhada de *memória*, a saber, da qual um certo eco permanece por muito tempo para se fazer ouvir à ocasião; e um tal vivente é chamado *animal*, e sua Mônada é dita uma *alma*.¹⁵¹

Podemos compreender assim em que sentido o corpo orgânico ou Máquina da Natureza pode ser dito ponto de vista da alma, por mais que ele não seja um ponto no sentido mais rigoroso, ou seja, como aquilo que não possui partes. Ele pode ser dito ponto de vista a na medida em que toda a expressão da alma, por mais que ocorra por uma ação interior independente do corpo e não possua com ele nenhuma conexão causal, expressa o universo de modo conforme à percepção que o corpo possui das coisas que lhe rodeiam, e correspondem às ações que elas produzem nos seus órgãos sensórios. Em outras palavras, a alma expressa o universo a partir de uma perspectiva que lhe é própria, e essa perspectiva não tem só o corpo como um ponto inicial ou de partida a partir do qual a imagem do universo se forma; a imagem se forma a partir do

¹⁵¹ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, §4, GP. VI, 599. Citado também por Fichant.

corpo e através da configuração interna dos seus órgãos sensórios, que, sendo infinitos, exprimem o universo infinito segundo certa ordem particular.

A representação expressiva do universo na alma, a partir da concepção de ideia que analisamos no capítulo anterior, não pode se dar, portanto, a partir de uma purificação do espaço, tal como pregava Descartes. Se ela tem como ponto de vista o corpo, e se, como vimos, a expressão do universo se dá de modo conforme a configuração fisiológica dos órgãos sensórios, o universo deve ser representado a partir da ordem de coexistência dos corpos, e essa ordem é precisamente a do espaço. Isso quer dizer, no limite, que a alma, assim como todas as outras Mônadas, por mais que sejam substâncias, tem um lugar (*situs*) no espaço. E é isso que examinaremos em seguida.

2.3. Cenografia e iconografia: a representação a partir do *situs*

Escrevendo a Des Bosses sobre a diferença entre a percepção dos corpos que as substâncias possuem e a percepção de Deus, Leibniz recorre à diferenciação entre a representação cenográfica e a representação iconográfica:

(...) a diferença que existe entre a aparição dos corpos para nós e a sua aparição para Deus é de mesma ordem que há entre a cenografia e a iconografia, pois as cenografias são diversas em função da posição [*situs*] do espectador, mas a iconografia ou representação geométrica é única.¹⁵²

A cenografia, ou a representação em perspectiva de um objeto, é completamente dependente do ponto de vista do observador. Como em um quadro, as proporções são alteradas pelas regras da perspectiva para melhor representar o objeto, enquanto que a iconografia (a representação plana) mantém a perfeita proporção entre os objetos representados. Dois aspectos da teoria leibniziana da percepção estão em jogo nessa analogia: por um lado, a visão única e total que Deus possui do universo contrasta com a multiplicidade infinita de visões que corresponde ao ponto de vista específico de cada Mônada, por outro, a visão de Deus contrasta com as das substâncias por manter a

¹⁵² Leibniz, *Carta a Des Bosses de 5 de fevereiro de 1712*. In: *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, pp. 232-233.

forma e a proporção dos objetos, enquanto a representação nas substâncias se caracteriza justamente pela *deformação*.

A representação iconográfica, ou seja, o modo como Deus vê os objetos, é única. Nela, os objetos não são deformados para se conformar com o ponto de vista e, justamente por isso, ela não varia. As representações cenográficas, em contraposição, podem variar infinitamente de acordo com os infinitos pontos de vista que podem ser lançados sob um mesmo objeto. Cada Mônada expressa o universo a partir de seu ponto de vista particular, há tantas representações cenográficas do universo quanto há substâncias. A visão de Deus é única por abarcar o todo sem ponto de vista, as visões das Mônadas são múltiplas não por representar múltiplas coisas, mas por representar a mesma coisa a partir de múltiplas perspectivas.

Essas perspectivas variam segundo os seus pontos de vista e, como vimos, esse ponto de vista se dá a partir do corpo ao qual as substâncias estão unidas. Elas variam, como explica Leibniz a Des Bosses, segundo o *situs* do expectador. Esse termo latino, que não possui uma tradução exata para o português, pode ser traduzido tanto como posição (no que se refere à relação com o entorno) quanto situação ou disposição. O *situs* não é necessariamente um lugar, um *locus*, compreendido espacialmente. Ele é a situação do expectador em relação aos objetos ao redor. Essa diferenciação semântica é fundamental para entender o problema em questão pois é precisamente a partir dela que podemos compreender como Leibniz pode evitar a objeção de que, ao atribuir ao corpo a função de *ponto de vista* da alma, ele não estaria, em última análise, tomando a alma como algo corporal – ou ainda, como diria Descartes interpretando os materialistas, que a alma estaria alojada no corpo tal como um piloto em seu navio.

A alma, sendo uma substância, ou seja, uma verdadeira unidade, não pode ser material, ou estar como que alojada em uma parte da matéria, que é atualmente divisível ao infinito. Assim, o *situs* da alma não pode ser compreendido como um lugar localizado materialmente no espaço. Mas, se o corpo orgânico é o ponto de vista da alma, como ele pode ser dito o seu *situs* a partir do qual a alma representa os objetos se ele é material e ela, por definição, não pode sê-lo? Como afirma o próprio Leibniz na mesma correspondência: “Não há entre as Mônadas nenhuma proximidade ou distância espacial ou absoluta, e dizer que elas são englobadas em um ponto ou disseminadas no espaço é empregar uma ficção do nosso espírito, querendo imaginar o que não pode ser

senão concebido”¹⁵³. Para resolver essa questão, se faz necessário analisar como Leibniz traça em sua filosofia a relação entre a substância e o espaço para então entender em que sentido o corpo pode ser entendido como o seu *situs*.

O espaço para Leibniz não é em si mesmo uma substância nem o *sensorium dei* de Newton. Ele não é um recipiente ou um ser absoluto simplesmente preenchido pela extensão. Se assim fosse, subtraindo do espaço as coisas que o preenchem, um ponto do espaço não diferiria em absoluto de outro ponto qualquer. E, supondo que o espaço fosse algo para além da relação entre as coisas que nele se encontram, seria impossível afirmar a existência de uma razão por que Deus, conservando as mesmas situações dos corpos entre si, os tenha colocado assim e não de outro modo trocando, por exemplo, o oriente pelo ocidente. Isso seria o mesmo que afirmar que há uma arbitrariedade no modo em que Deus criou o mundo e as coisas, o que é absurdo. O espaço só pode existir, portanto, enquanto *relação* entre os corpos.

É por isso que Leibniz afirma que o espaço é a ordem de coexistência entre as substâncias, do mesmo modo que o tempo é a ordem de sucessão. O espaço é “uma relação, uma ordem, não somente entre os existentes, mas mesmo entre os possíveis, como se eles existissem”¹⁵⁴. Cada mundo possível representa uma ordem de compostíveis. Essa ordem representa como as ações de cada substância se relacionam com as ações de todas as outras. Cada mínima alteração nas entre-expressões representa um mundo possível diferente. Se César decidisse não atravessar o Rubicão, por exemplo, ou se Judas não traísse Cristo, estaríamos em um mundo possível diferente do que Deus escolheu dentre todos os possíveis. As substâncias, como vimos, só expressam aquilo que já se encontra em seu interior, e a harmonia garante que as expressões de cada substância se harmonizem com as expressões de todas as outras, e elas se individualizam pelo ponto de vista a partir do qual essas expressões partem.

Ora, se o espaço é uma *ordem* entre os coexistentes em um dado momento – que, por sua vez, é dependente dos decretos de Deus e conseqüentemente exata – ela pode ser dita uma *expressão* das relações entre as substâncias. As substâncias se entre-expressam mutuamente e os seus fenômenos se *expressam* espacialmente enquanto parte da extensão, embora o seu fundamento último (as substâncias simples ou

¹⁵³ Leibniz, *Carta a Des Bosses de 12 de junho de 1712*, In: *The Leibniz-Des Bosses correspondence*, pp. 254-255.

¹⁵⁴ Leibniz, NE, II, xiii, §17, p. 117.

Mônadas) não possam ser espacialmente localizadas. Dado que o espaço é a ordem de coexistência, ele expressa através dos fenômenos as infinitas relações expressivas que as substâncias travam entre si. Desse modo, podemos dizer que substâncias inextensas expressam os seus atributos na extensão sem que elas sejam em si mesmas espacialmente localizadas.

Mas dizer que as substâncias não são *localizadas* no espaço não equivale a dizer que elas não possuem nenhuma relação com ele. Todas as substâncias possuem um corpo que lhe é próprio e, por mais que não se possa afirmar que elas *estão* no corpo ou são *parte* dele, elas mantêm com ele uma relação de proximidade, dado que os expressam mais distintamente¹⁵⁵. Assim, por mais que as Mônadas não sejam em si mesmas extensas, ao expressar intimamente o que ocorre com o seu corpo, elas possuem uma situação [*situs*] no espaço na medida em que as suas expressões representam as relações espaciais que o seu corpo trava com os outros corpos que o cercam:

Por mais que as Mônadas não sejam extensas, possuem na extensão, no entanto, uma espécie de posição [*situs*], isto é, uma certa relação ordenada de coexistência em relação a todas as demais através da máquina na qual residem. Eu penso que nenhuma substância finita existe separada de algum corpo e, portanto, carece de posição [*situs*] ou ordem relacional em relação às restantes que coexistem no universo.¹⁵⁶

Em suma, o *situs* da Mônada é o modo como ela expressa a totalidade da coexistência entre as substâncias no universo tomando como *ponto de vista* o corpo *espacialmente localizado*, por mais que ela mesma não o seja. Dizer então que o corpo é o ponto de vista da alma não implica somente que as percepções da alma correspondem aos movimentos que o corpo recebe do exterior e de seus próprios movimentos interiores, como ainda que ela expressa os objetos exteriores através da relação espacial

¹⁵⁵ Na correspondência com De Volder, Leibniz afirma que na constituição da Mônada está incluída a força passiva primitiva, que é relacionada com toda a massa do corpo orgânico: "(...) para a constituição da Mônada ou substâncias simples completa eu não reúno com a enteléquia senão a força passiva primitiva que se relaciona com a massa do corpo orgânico (...). Distingo portanto assim: (1) *enteléquia* primitiva ou alma; (2) matéria primeira ou potência passiva primitiva; (3) Mônada completa formada por essas duas; (4) massa ou matéria segunda, isto é, máquina orgânica, na qual concorrem inúmeras Mônadas subordinadas; (5) animal ou substância corpórea, na qual a Mônada dominante fornece a unidade dentro da máquina". Leibniz, *Carta a De Volder de 20 de junho de 1703*, GP. III, 252 (trad. castelhana em Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, Vol. 16B, p. 1200, 2011).

¹⁵⁶ Leibniz, *Carta a De Volder de 20 de junho de 1703*, GP. III, 253 (trad. castelhana em Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, Vol. 16B, pp. 1201-1202, 2011)

que eles travam com o corpo orgânico que lhe é próprio. As representações dos objetos exteriores na alma são cenográficas não somente porque o modelo da percepção é a representação em perspectiva, mas ainda porque o *ponto de vista* que é o ponto focal da perspectiva possui um *situs* que, no que diz respeito aos objetos, é espacialmente situado.

Tendo isso em vista, podemos entender em toda a sua extensão o alcance da crítica que Leibniz faz da noção cartesiana de representação. A ideia-quadro de Descartes pressupunha uma representação purificada de quaisquer relações sensíveis e, portanto, espaciais. O esforço da *Dióptrica* é justamente reduzir esse espaço sensível dependente do observador a um espaço inteligível e redutível às leis da geometria e da física, ou seja, a um espaço passível de regras claras e distintas. Mas qual é exatamente o papel do espaço na ótica cartesiana? Devemos ter em mente, como explica Brunschvicg, que ele representa um papel duplo em sua filosofia:

O espaço interpreta na física de Descartes e na geometria de Descartes duas personagens bem diferentes. Na física a redução da qualidade à quantidade consiste em reter dos fenômenos sensíveis somente as determinações mesuráveis utilizando as dimensões da extensão. Na geometria, ao contrário, as figuras espaciais aparecem como espécies de qualidades que serão reduzidas às formas puramente abstratas e intelectuais da quantidade, aos graus da equação. Em suma, os *Princípios da Filosofia* são uma física de geômetra; a *Geometria* é uma geometria de um analítico¹⁵⁷.

A análise dos objetos percebidos espacialmente feita por Descartes na *Dióptrica* conjuga ambas as análises do espaço para dar conta do modo como eles se formam em nosso aparelho perceptivo. Por um lado, as qualidades sensíveis, tais como as cores, são reduzidas a meras variações quantificáveis como, por exemplo, as vibrações no bastão do cego. Ou seja, aquilo que é próprio da percepção sensível deve ser entendido em analogia com o movimento da extensão no espaço. Por outro, a configuração das imagens tais como elas se formam no interior de nossas retinas devem se reportar, através das leis da perspectiva, às figuras originais que elas representam. A ótica se torna geométrica ao tornar quantitativa, pela perspectiva, a relação entre o objeto percebido e o objeto formado em nossos olhos.

¹⁵⁷ Brunschvicg, L. *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 107, 1993.

As coisas extensas percebidas pelos órgãos sensíveis só podem ser consideradas representativas enquanto se conformam com as representações inteligíveis que são as ideias claras e distintas. Elas são o *modelo* que fornece a inteligibilidade da extensão. Em si mesmas, as nossas sensações não possuem para Descartes nenhum caráter objetivamente representativo. Ora, esse ideal cartesiano de representação é justamente o que Leibniz busca evitar ao trazer para o interior de toda a percepção o modelo da perspectiva projetiva de inspiração arguesiana, seja ela sensível ou inteligível – se é que, considerando que a percepção é sempre expressiva, ainda seja possível falar de uma diferença fundamental entre ambos. Não se trata mais de reduzir as percepções às relações que são mensuráveis em um espaço liberto da subordinação a um sujeito que o percebe, mas de compreendê-las justamente *no interior* dessas relações espaciais – desde que compreendidas no interior deste paradigma relacional do espaço.

Ao afirmar que possuímos apenas uma visão cenográfica dos objetos, Leibniz não só reafirma a importância fundamental do corpo para a representação expressiva e objetiva dos objetos (embora de um modo muito diferente do que fazem os empiristas), mas ainda mostra de que modo o corpo pode se comportar como *ponto de vista* da alma. Entre o corpo e a alma, não há simplesmente uma diferença entre o extenso e o inextenso, mas ainda, uma diferença radical no modo como ambos se relacionam com o resto do universo. A alma não possui portas nem janelas pelas quais as coisas podem entrar ou sair. Ela é uma substância simples ou Mônada, não possui partes e na sua simplicidade representa em seu interior e por si mesma todo o universo. Em todos esses pontos, o corpo é inteiramente diverso da alma: divisível, ele é uma multiplicidade de órgãos que continuam sendo organizados em suas menores partes. Todos esses órgãos expressam a multiplicidade de movimentos no universo cada um de seu modo, expressões que se expressam de um modo único na Mônada dominante. Eles são “como os rios, em um fluxo perpétuo; e *as partes entram e saem deles continuamente*”¹⁵⁸. Em suma, à perfeita simplicidade perceptiva e fechada da alma, contrapõem-se a complexidade e a continuidade do corpo em relação aos movimentos da matéria. Sendo um composto, o corpo não pode *perceber*, pois a percepção é a representação da multiplicidade na unidade. A alma percebe os objetos *pela* relação que eles travam com o corpo, mas o corpo em si mesmo não pode ser perceptivo:

¹⁵⁸ Leibniz, *Monadologie*, §71. GP. VI, p. 619. Grifo nosso.

Pode-se conceber que a máquina produza as coisas mais belas do mundo, mas jamais que ela se aperceba delas. Não há nada de mais próximo do pensamento entre as coisas visíveis do que a imagem que está no espelho, e os traços no cérebro não poderiam ser mais exatos; mas essa exatidão da imagem não produz nenhuma percepção no lugar em que ela está. (...) Pois as mudanças internas nas coisas simples são de um mesmo gênero do que concebemos no pensamento, e pode-se dizer em geral que a percepção é a *expressão da multiplicidade na unidade*.¹⁵⁹

É portanto um erro afirmar que o corpo orgânico percebe os objetos exteriores, ou que os órgãos dos sentidos enviam impressões para a alma. Neste sentido se aproximando de Descartes, e se afastando do empirismo de Locke, os sentidos não transmitem nenhum conteúdo para alma. Enquanto *ponto de vista* da alma, os órgãos dos sentidos existem por causa da percepção, e os órgãos do movimento existem por causa da ação da alma de procurar novas percepções¹⁶⁰. Entretanto, a consideração da máquina orgânica não pode por si mesma mostrar os princípios da percepção. O ato perceptivo é algo inerente às substâncias, pois somente o simples pode exprimir a multiplicidade a partir de seu próprio interior. A percepção é própria das substâncias, e o corpo orgânico é o *ponto de vista* da alma porque, apesar de expressar o universo inteiro, ela expressa mais particularmente o modo como o corpo é afetado por todos os movimentos da matéria. A alma possui um *situs* na medida em que a expressão que ela possui dos objetos se dá por meio do corpo que lhe pertence e que é, por sua vez, ele mesmo um objeto. O *situs* expressa o modo como a alma mantém suas relações expressivas que a alma possui com os objetos no espaço. Vimos que o corpo pode ser considerado um ponto no sentido em que ele possui uma unidade integrativa garantida pela alma ou Mônada dominante. Entendido assim, a representação que alma possui dos objetos é cenográfica, pois o ponto de vista da projeção perspectiva é o corpo espacialmente localizado em relação a todos os outros corpos no universo. A partir dessas considerações, podemos entender por que Leibniz afirma, na *Monadologia*, que os compostos simbolizam o simples:

E nisto os compostos simbolizam os simples. Pois como tudo é pleno, e toda a matéria, por conseguinte, ligada, e como no pleno todo movimento produz algum efeito sobre os corpos

¹⁵⁹ Leibniz, *Carta a Bayle* (sem data), GP. III, pp. 68-69.

¹⁶⁰ Cf. Leibniz, *De scribendis novis Medicinae Elementis*, In: Pasini, E. *Corpo e Funzioni Cognitive in Leibniz*, 1996.

distantes, segundo a distância, de maneira que cada corpo é afetado não só por aqueles que o tocam, ressentindo-se de algum modo de tudo o que lhes ocorre, como também por meio destes ressentindo-se ainda dos que tocam os primeiros com os quais está imediatamente em contato. Donde se segue que esta comunicação atinge qualquer distância. E, por conseguinte, todo corpo ressentindo-se de tudo o que se faz no universo, de tal modo que aquele que tudo visse poderia ler em cada um o que se faz em toda parte, e mesmo o que ocorreu e o que ocorrerá, observando no presente o que está distante tanto nos tempos como nos lugares¹⁶¹.

Simbolizar, aqui, é afirmar que as percepções da Mônada equivalem aos movimentos que o corpo orgânico recebe de tudo o que ocorre na matéria em função da comunicação do movimento no pleno. Os compostos *simbolizam* os simples pois os últimos representam o universo de acordo tanto com a configuração fisiológica do corpo – como vimos acima – quanto pela posição que eles ocupam no espaço. Ao representar o universo inteiro, a Mônada representa as relações que o seu corpo estabelece com ele:

Assim, ainda que cada Mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja entelêquia constitui; e como esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de maneira particular¹⁶².

Isso explica como percebemos mais distintamente as coisas que estão mais próximas de nosso corpo do que as que estão mais distantes (embora outros fatores, como o hábito e a atenção, também tenham influência) e como as percepções se formam tendo o corpo como *ponto de vista* do modelo perspectivo. Representar o universo é o mesmo que representar o corpo que lhe é próprio. Não é necessário se deter sobre o modo pela qual o corpo transmite algo para a alma ou vice-versa. A relação expressiva entre ambos é garantida pelas leis harmônicas que regem o universo, sem a necessidade de uma relação causal entre uma e outra.

Assim, não é um problema para Leibniz, como é para os cartesianos, que as percepções que a alma possui enquanto uma substância inextensa se expressem na extensão através de relações espaciais. Não se trata de reduzir o espaço percebido a um espaço compreendido como uma intelectualidade pura, como o faz Descartes e cujo

¹⁶¹ Leibniz, *Monadologia*, §61, GP. VI, p. 617.

¹⁶² Leibniz, *Monadologia*, §62, GP. VI, p. 617.

paradigma marcou a história do cartesianismo desde seus primeiros leitores até Malebranche e Espinosa, embora de um modo evidentemente diferente em cada caso¹⁶³. Pelo contrário, considerar a representação dos objetos a partir de suas relações espaciais é pensar como ela se constrói enquanto uma representação que é limitada pelo ponto de vista a partir da qual ela se situa, ao mesmo tempo em que traz em si as regras que ordena essas relações.

Se nas percepções sensíveis, por um lado, o corpo pode ser entendido como o ponto de vista a partir do qual a alma se situa, por outro, o mesmo não pode ocorrer quando se trata de percepções meramente inteligíveis, tal como na matemática, na lógica, na geometria e em outras ciências que são em si mesmas independentes dos sentidos. É o modo como a alma possui essas percepções que diferencia as almas meramente sensitivas das almas racionais, que possuem em seu modo de expressar o universo algo essencialmente diferente das outras substâncias.

2.4. As Almas e os Espíritos

Até agora analisamos a representação que a alma possui do universo possuindo o corpo como *ponto de vista*. Através dele, ou seja, a partir das percepções sensíveis e, portanto, necessariamente confusas, a alma representa a multiplicidade das substâncias criadas. O sensível ocupa portanto um papel central na concepção leibniziana da percepção na medida em que é por meio do corpo que lhe é próprio que a alma representa *em perspectiva* tudo aquilo que ela percebe no universo dos objetos. Mas se isto é válido para a representação dos objetos, podemos dizer o mesmo das noções puramente inteligíveis, tais como a álgebra, a lógica e mesmo as noções mais fundamentais da metafísica? Em outras palavras, há algum sentido em que o puramente inteligível pode ser considerado em perspectiva? E se sim, qual é o papel do corpo?

Em uma carta dirigida a Sophie Charlotte, Leibniz traça uma distinção entre três espécies de noções: as que são *somente sensíveis*, as que são *ao mesmo tempo sensíveis e inteligíveis*, e as que são *somente inteligíveis*, ou seja, que são próprias ao entendimento¹⁶⁴. Não está em jogo o problema da *origem* dessas noções, que só podem

¹⁶³ Cf. Brunschvicg, L. *Les étapes de la philosophie mathématique*, pp. 124-142.

¹⁶⁴ Leibniz, *Carta a Sophie Charlotte*, GP. VI, p. 499 sq.

existir de forma inata na própria alma, mas sim a espécie de percepção pelas quais as expressamos. As primeiras, como vimos, só nos fazem conhecer as qualidades sensíveis como um todo confuso, mas em si mesmas não nos permitem conhecer o que elas são nem em que elas consistem. A percepção do vermelho, por mais que seja uma *tradução* perfeita de uma multiplicidade confusa, não nos pode fazer conhecer a *razão* por que percebemos tal multiplicidade como o vermelho, assim como ao ouvir um som não podemos saber como ele se propaga, e assim por diante. Elas são qualidades que, por mais que sejam mais familiares a nós do que as noções inteligíveis, não podem por si mesmas nos fornecer as razões das suas causas. Isso não impossibilita, como vimos no capítulo anterior, que se façam importantes descobertas sobre essas qualidades. Se olharmos em um microscópio potente o pigmento verde, descobriremos que ele é formado pela combinação de pigmentos amarelos e azuis, mas não podemos compreender a partir disso *como* que a percepção do verde resulta dessa combinação. Não é possível dar uma definição nominal de tais qualidades, de modo a apontar marcas que as distinguem das outras. Não podemos descrever o vermelho ou qualquer outra qualidade sensível, mas somente ter a experiência delas¹⁶⁵. Assim, essas qualidades podem ser consideradas *claras*, pois podemos reconhecê-las, mas não são *distintas*, pois não podemos distinguir o que elas encerram.

As noções que são *ao mesmo tempo sensíveis e inteligíveis* nos são dadas quando o sensível nos faz conhecer outras qualidades mais manifestas e mais distintas, como a ideia dos números, que encontramos nos sons, no tato e nas cores, ou como as figuras, que são comuns às cores e ao tato, mas que não encontramos nos sons. Mas os sentidos externos não podem fornecer por si mesmos essas ideias, que em sua forma distinta só podem vir do entendimento. É necessário que haja uma espécie de *sentido interno* através do qual a alma possa comparar as percepções dos diferentes sentidos com as ideias distintas do entendimento. É esse sentido interno que Leibniz chama de *imaginação*, que compreende ao mesmo tempo as noções dos sentidos particulares, que são claros mas confusos, e as noções do entendimento, que são claras e distintas. Os objetos da aritmética e a geometria, por exemplo, são sujeitos à imaginação seja

¹⁶⁵ “A finalidade das definições nominais é dar as marcas suficientes pelas quais se possa reconhecer as coisas; por exemplo, os ourives possuem marcas pelas quais eles discernem o ouro de todo outro metal, e se um homem não tiver jamais visto o ouro, poder-se-ia lhe ensinar as marcas para que ele o reconheça sem erro quando encontra-lo”. Leibniz, *Carta a Sophie Charlotte*, GP. VI, p. 500. Às definições nominais Leibniz contrapõe as definições reais, que estabelecem a possibilidade das coisas definidas. Cf. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, A, VI, 4, p. 587-588.

enquanto ciências matemáticas puras, na medida em que lidam com quantidades e com figuras, seja enquanto matemáticas mistas, quando são aplicadas às ciências da natureza. Assim, “aqueles que buscam explicar distintamente as qualidades sensíveis recorrem sempre às ideias claras e distintas da matemática, e estas ideias encerram sempre a grandeza ou a multiplicidade das partes”¹⁶⁶. Entretanto, enquanto dependentes da imaginação, elas serão sempre simples induções ou generalizações, e nunca uma perfeita demonstração das verdades que nelas se encontram. É necessário que haja nas almas racionais “algo de superior” do que somente a inteligência pode nos fornecer, e que deve ser diferente dos sentidos e da imaginação.

Essa terceira espécie de noção diz respeito aos objetos que se devem unicamente do entendimento puro, ou seja, aos objetos puramente inteligíveis. A constatação de que há um *Eu* que penso quando possuo pensamentos é um exemplo desses objetos inteligíveis, cuja ideia não pode ter nenhuma relação com os sentidos nem com a imaginação. Mas, ao contrário de Descartes, ao afirmar que possuímos a consciência da existência deste *Eu* que pensa, não podemos dizer que ela é a primeira verdade em detrimento de todas as outras. É importante distinguir, nota Leibniz em suas observações sobre os *Princípios* de Descartes, entre as primeiras verdades de fato, que dependem da experiência, e as primeiras verdades de razão. Entre as verdades de razão, a primeira verdade da qual todas se derivam são o princípio de identidade e o princípio de não-contradição. Eles são, como vimos no capítulo anterior, a condição *a priori* de qualquer razão ou proposição. Mas no caso das verdades de fato primeiras, há tantas “quanto há percepções imediatas ou, se podemos dizer assim, de consciências”¹⁶⁷. Assim, tão importante quanto a constatação de que *eu penso* [*ego cogito*] é a constatação de que diversas coisas são pensadas por mim [*varia a me cogitantur*]. Esses dois tipos de verdades que são conhecidas imediatamente pela alma racional uma vez que ela torna a sua atenção para elas.

A *apercepção* imediata de nossa existência e de nossos pensamentos nos fornece as primeiras verdades *a posteriori* ou de fato, ou seja, as experiências primeiras, como as proposições idênticas, contêm as primeiras verdades *a priori* ou de razão, ou seja, as luzes primeiras. Tanto uma quanto outra são incapazes de serem provadas e podem ser chamadas de imediatas: aquelas

¹⁶⁶ Leibniz, *Carta a Sophie Charlotte*, GP. VI, p. 501.

¹⁶⁷ Leibniz, *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*. Livro I, Art. 7, GP. IV, p. 357.

porque há imediatez entre o entendimento e seu objeto, essas porque há imediatez entre o sujeito e o *predicatum*¹⁶⁸

A *apercepção* ou *consciência* destes objetos inteligíveis não pode se dar, entretanto, do mesmo modo que uma percepção comum. Todas as substâncias, ao expressar Deus, representam o mundo exterior a partir de sua própria interioridade. Mas entre o estado interior que é a representação das coisas exteriores e o conhecimento do próprio estado interior deve haver uma diferença fundamental.

Assim, é bom distinguir entre a *percepção*, que é o estado interior da Mônada representando as coisas externas, e a *apercepção*, que é a *consciência* ou conhecimento reflexivo desse estado interior, a qual não é dada a todas as almas e nem sempre a mesma alma.¹⁶⁹

É essa distinção, acrescenta Leibniz, que faltou aos cartesianos e os levou a considerar que os animais e as outras formas de vida não possuem almas, agindo assim do mesmo modo que o vulgo, que recusa a existência de corpos insensíveis só por não possuir uma experiência evidente deles.

Do mesmo modo que nós, os animais possuem órgãos sensitivos (que podem ser mais ou menos elaborados) com os quais representam os movimentos da matéria. Ao se elevar aos pensamentos racionais, as almas humanas possuem algo de superior. Elas possuem a capacidade de se valer da *razão*, ou seja, do conhecimento real das causas e dos princípios ou, ainda mais precisamente, “a verdade conhecida cuja ligação com outra menos conhecida nos faz dar o nosso assentimento à última”¹⁷⁰, pois as causas correspondem às razões nas verdades. Ao expressar Deus e o universo segundo uma relação de ordem, a alma expressa também todas as relações e as razões entre as verdades e as substâncias tal como elas existem na mente divina a partir de seu *ponto de vista* particular. Sendo um espelho vivo, a substância expressa a totalidade das relações presentes na mente divina confusamente. Ou seja, as Mônadas *percebem* essas ligações sem se *aperceber* ou ter *consciência* delas. Nas almas racionais, pode ser chamada de razão a faculdade de se *aperceber* dessas ligações, que podem passar despercebidas

¹⁶⁸ Leibniz, NE, IV, ix, §2, p. 342. Grifo nosso. É importante notar que ao falar em conhecimento imediato de nossa existência Leibniz não quer dizer que ao conhecê-las haja um conhecimento perfeitamente intuitivo, ou seja, um conhecimento que é apercebido simultaneamente em sua totalidade. Nos apercebemos imediatamente que diversas coisas são pensadas por mim, mas não nos apercebemos imediatamente da totalidade das coisas percebidas.

¹⁶⁹ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, §4, GP. VI, p. 600.

¹⁷⁰ Leibniz, NE, IV, xvii, §1, p. 375.

por nós (como ocorre efetivamente na maior parte dos casos). Isso não quer dizer que nas percepções dos animais, ou mesmo nas percepções puramente empíricas dos espíritos, não haja uma ligação que pode possuir alguma semelhança com a razão. Mas a diferença entre a ligação empírica das percepções e a razão propriamente dita se deve ao fato de que na experiência essa ligação é dada somente pela memória dos fatos e dos efeitos, enquanto que a razão se funda no conhecimento das causas.

É assim que um cão foge do bastão com o qual lhe bateram porque a memória que lhe representa a dor que esse bastão lhe causou. E os homens, enquanto são empíricos, ou seja, em três quartos de suas ações, agem apenas como as bestas. Por exemplo, espera-se que amanheça amanhã porque sempre se experimentou assim: somente um Astrônomo prevê isto pela razão¹⁷¹.

Apesar da razão ser apenas uma atenção maior do entendimento para o que já se encontra em seu interior, um trazer à consciência do que já se encontra implícito, ela é o fundamento de uma distinção no interior das almas sensitivas. Todas as substâncias expressam Deus a partir de seu ponto de vista, mas as substâncias que expressam Deus e possuem consciência de que o fazem o exprimem melhor do que as substâncias brutas e destituídas de conhecimento e reflexão. Elas são capazes de conhecer grandes verdades sobre Deus e o universo, e assim representá-los de um modo muito mais distinto do que as demais substâncias, e a diferença dessas representações “é tão grande quanto aquela que há entre o espelho e aquele que vê”¹⁷². Essas almas racionais são chamadas por Leibniz de Espíritos, que possuem a capacidade de fazer *Atos Reflexivos*, ou seja, de se *aperceber* ou de possuir consciência de suas percepções (embora os homens sejam empíricos e, assim, não possuam apercepção em três-quartos de suas ações). É através dele que pensamos no que chamamos de *Eu* e somos levados a considerar o que está em nós, “e pensando em nós, nós pensamos no Ser, na substância, no simples e no composto, no imaterial e em Deus mesmo, ao considerar que o que é limitado em nós é nele sem limites”¹⁷³. É portanto pela reflexão do espírito sobre si mesma que se funda a maior parte de nossos raciocínios.

Desse modo, enquanto pelos sentidos e pela imaginação nós só representamos verdades de fato ou contingentes, os atos reflexivos nos representam verdades eternas e

¹⁷¹ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, §5, GP. VI, p. 600.

¹⁷² Leibniz, *Discours de Métaphysique*, A, VI, 4, p. 1585.

¹⁷³ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, §5, GP. VI, p. 601.

imutáveis. Os sentidos só nos representam as coisas como elas são, e não nos permitem afirmar *porque* elas são assim e não de outro modo. Embora vejamos inúmeras vezes que um corpo sólido, quando solto no ar, se dirige a terra e não fica suspenso no ar, não podemos dizer com total certeza que isso ocorrerá sempre somente porque observamos isso acontecer sempre. Por mais que se repitam inúmeras vezes a experiência, enquanto não compreendemos a razão pela qual isso ocorre, nunca se poderá dizer com completa certeza que ela nunca será diferente. E não só as induções da experiência dos sentidos, mas mesmo as induções da matemática são insuficientes para que se possa provar perfeitamente uma regra ou regularidade¹⁷⁴.

As verdades eternas e imutáveis, e que são necessárias não só neste, mas em qualquer mundo possível, ou seja, verdades cujo o oposto implica contradição, devem então ter sua origem seja no conhecimento reflexivo da alma racional, seja nos princípios *a priori* do entendimento. Isso não quer dizer que somente as Mônadas capazes de reflexão possuam no seu interior estas verdades. Tal como os Espíritos, todas as Mônadas expressam tanto as verdades contingentes, que nas Mônadas sensitivas são percebidas através dos sentidos, quanto as verdades eternas e imutáveis. Entretanto, apenas os Espíritos possuem a capacidade de, ao realizar um Ato Reflexivo, se *aperceber* dessas verdades e de conhecê-las conscientemente. As ciências e a maior parte de nossos raciocínios se devem a essa capacidade da alma racional de buscar em si mesma essas verdades necessárias que se encontram *virtualmente* em seu interior.

É nesse sentido que os Espíritos expressam mais Deus do que o universo, enquanto as demais substâncias expressam mais o universo do que Deus. A percepção das Mônadas brutas e das Mônadas meramente sensitivas se resume à representação confusa da multiplicidade criada, enquanto que, no caso dos Espíritos, essa percepção pode conter algo de mais elevado. Embora o sensível ainda corresponda à maior parte das percepções da alma racional (Leibniz insiste no fato de que somos empíricos em três quartos de nossas vidas), os Espíritos possuem algo de mais distinto em suas percepções que os permitem conhecer não somente o que é – ou seja, as verdades contingentes –

¹⁷⁴ A experiência nos mostra, por exemplo, que os números ímpares somados continuamente em ordem produzem pela ordem os números quadrados (assim $1+3$ é 4, ou seja, 2×2 ; $1+3+5$ é 9, ou seja, 3×3 ; $1+3+5+7$ é 16, ou seja, 4×4 ; e assim por diante). Mesmo se calculássemos cem mil vezes e notássemos essa regularidade em todas, não possuiríamos uma certeza absoluta de que isso ocorrerá sempre, embora possamos julgar razoavelmente que ela estará sempre certa. Essa regularidade só poderá ser devidamente provada com a razão demonstrativa dos matemáticos, e nunca pela pura indução. Cf. Leibniz, *Carta a Sophie Charlotte*, GP. VI, p. 504.

mas ainda por que elas são assim e quais são as leis eternas que as regem. As coisas contingentes não podem nos fornecer a razão última de um dado movimento. A causa de um movimento presente que está na matéria só pode ter por causa um movimento precedente, que por sua vez tem por causa outro movimento precedente, e assim por diante. Elas não nos fornecem uma *Razão Suficiente* de por que elas se dão assim e não de outro modo. Ao expressar as causas necessárias e eternas pelas quais Deus regrou o mundo, os Espíritos não só possuem percepções mais distintas do que as demais substâncias, como ainda deixam de ser somente espelhos vivos do universo e passam a poder ser considerados uma imagem da divindade:

O Espírito não possui somente uma percepção das obras de Deus, mas é ainda capaz de produzir algo que se lhes assemelhe, ainda que em pequena escala. Pois, para além das maravilhas dos sonhos, em que inventamos sem esforço (mas também independente de nossa vontade) coisas cuja descoberta exigiria de nós, em estado de vigília, uma longa reflexão, nossa Alma é Arquitetônica também nas ações voluntárias; e descobrindo as ciências segundo as quais Deus regulou as coisas (*pondere, mensura, numero* etc.), ela imita em seu âmbito e em seu pequeno mundo, no qual lhe é permitido exercer-se, o que Deus faz no grande.¹⁷⁵

Podemos dizer então que a alma racional é como uma imagem da divindade e que ela imita em seu pequeno mundo o que Deus faz no grande pois, na medida em que ela não só expressa o mundo, mas ainda expressa conscientemente as leis eternas segundo as quais Deus regulou as coisas, ela se torna capaz de representar ao mesmo tempo a criação e as leis que a regula. Enquanto guiados pelos conhecimentos distintos, os Espíritos produzem algo que se *assemelha* as obras de Deus não somente porque as expressa, mas porque as expressa conscientemente, em seu âmbito, as mesmas regras de que Deus se valeu para criar o universo.

A alma é *arquitetônica* nas suas ações voluntárias por, representando as leis eternas e imutáveis, expressar o mundo criado e as razões eternas de Deus como “um mundo inteiro à parte” – de uma maneira menor e segundo o seu ponto de vista limitado tal como Deus concebeu em sua mente divina, e sem limitação, o universo criado. Assim, se por um lado percebemos os objetos a partir de uma representação cenográfica, na medida em que possuímos representações distintas e que, através da

¹⁷⁵ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, §14, GP. VI, p. 604.

razão, conhecemos as verdades necessárias, podemos conhecer as regras pelas quais ela corresponde à representação iconográfica – ou seja, à representação que Deus possui do universo. É importante notar a relação entre os termos utilizados por Leibniz. A diferenciação entre a representação cenográfica e a representação iconográfica tem sua origem nos tratados de arquitetura, e já constava na obra de Vitrúvio. Afirmar que a nossa alma é arquitetônica é afirmar que, embora estejamos confinados às representações cenográficas, confinados ao nosso ponto de vista, mesmo assim sabemos identificar os elementos fundantes dessa construção que é o universo criado por Deus. É afirmar que por mais que só vejamos alguns poucos elementos da construção, podemos conhecer os princípios de sua arquitetura. E por mais que nunca possamos criar uma obra tão perfeita, podemos imitá-la dentro de nossas limitações intrínsecas.

Sendo assim, por mais que os Espíritos estejam, como qualquer outra substância, expressem o universo a partir do ponto de vista que lhes é próprio, sua percepção é mais elevada do que as demais. O ponto de vista das almas racionais não pode se resumir unicamente ao corpo orgânico que lhes é próprio. Ao afirmar que as almas racionais exprimem mais Deus do que o mundo, ao contrário das outras criaturas, Leibniz postula que elas são capazes de expressar verdades que não guardam nenhuma relação com o mundo sensível. Isso não quer dizer que a expressão de uma verdade puramente inteligível não seja acompanhada de nenhum movimento no corpo. Como vimos, *tudo* o que ocorre na alma se expressa no corpo, e vice-versa, em virtude da harmonia preestabelecida, por menos perceptível que seja essa expressão. Entretanto, ao expressar as verdades eternas, os Espíritos expressam as leis presentes na mente divina, e assim a sua percepção se aproxima de e se assemelha mais a Deus do que ao mundo criado, ou ainda, “não representam apenas o mundo, mas representam ainda Deus no mundo”¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Leibniz, *Carta a Des Billetoes de 14 de dezembro de 1696*, GP. VII, p. 452. Cf. Hirata, C. *Apercepção versus percepção: os espíritos na cosmologia leibniziana*, In: *Princípios*, v.15, n.24, Jul-Dez. 2008.

CAPÍTULO 3- REPRESENTAR O INFINITO.

Ao expressar Deus e o universo inteiro, a Mônada representa a totalidade infinita das substâncias criadas, assim como as infinitas relações expressivas que cada substância trava com todas as demais. Desse modo, a percepção da Mônada não pode se restringir no que diz respeito ao seu conteúdo: “a natureza [da Mônada], sendo representativa, não pode ser limitada por nada para representar somente uma parte das coisas”¹⁷⁷. Mas se elas não são limitadas no que diz respeito ao *que* elas representam, elas o são pelo *modo* que representam esse mesmo universo infinito, pelos seus pontos de vistas: “Não é no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto que as Mônadas são limitadas. Elas vão todas confusamente ao infinito, ao todo, mas elas são limitadas e distinguidas pelos graus das percepções distintas”¹⁷⁸.

As substâncias são espelhos vivos do universo não somente porque representam o universo como um todo, mas também porque, ao representar um universo infinito, esta representação é ela mesma também atualmente infinita. Já vimos que, pela noção de percepção confusa, Leibniz pode compreender a percepção não somente como algo associado à consciência do objeto percebido, mas sobretudo como algo que envolve uma multiplicidade infinita de elementos que são combinados em uma representação única. Não sendo assim necessário que cada um deles seja distintamente conhecido. A consideração sobre o infinito atual nas representações que as substâncias possuem do universo nos permitirá ressaltar a importância fundamental dessa questão não só para a teoria geral leibniziana da representação, mas ainda para compreender como ela é decisiva para a descrição das faculdades da mente humana – que são elas mesmas essencialmente representativas.

Tendo essa questão em mente, podemos analisar como a teoria das *pequenas percepções* desenvolvida pelo autor nos *Novos Ensaio*s é fundamentada tendo em vista a problemática da representação do infinito. Através dela, Leibniz busca demonstrar a efetividade dessas percepções de que não nos *apercebemos*, ou seja, percepções que não alcançam a consciência e das quais não possuímos um conhecimento distinto, para nos determinar e para guiar nossas representações. Essas *percepções insensíveis* geram nossas percepções mais distintas através de um incremento, de um acréscimo de grau.

¹⁷⁷ Leibniz, *Monadologia*, §60, GP. VI, p. 617.

¹⁷⁸ Leibniz, *Monadologia*, §60, GP. VI, p. 617.

Elas evidenciam a continuidade entre o que é percebido sem ser *apercebido* e o que é conscientemente percebido pela alma, e que mesmo o menor grau de percepção é decisivo para determinar nossos gostos, nossas paixões, e mesmo nossa vontade, nos inclinando insensivelmente para um lado ou para o outro. Por isso, afirma o autor, “tudo isso faz bem julgar que as percepções notáveis vem por graus daquelas que são pequenas demais para serem notadas. E julgar de outro modo, é conhecer pouco a imensa sutileza das coisas, que engloba sempre e em todo lugar um infinito atual”¹⁷⁹.

Assim, iniciaremos o capítulo com a análise da importância da concepção de infinito atual de Leibniz para a sua teoria das pequenas percepções (3.1). Com isso, demonstraremos como a teoria da percepção de Leibniz está intrinsicamente ligada à necessidade da representação envolver sempre em diversos graus uma infinidade de percepções menores que não são distintamente concebidas. Em seguida (3.2), trataremos de uma consequência direta dessa concepção, a saber, o modo pelo qual essas pequenas percepções se mostram fundamentais na determinação das inclinações da alma – que são também frequentemente insensíveis – e mesmo da vontade. Assim será possível também compreender em que medida a própria constatação da possibilidade de uma felicidade humana é em certo sentido dependente de percepções mais distintas na alma

3.1. A representação do infinito atual e as pequenas percepções.

Já no prefácio dos *Novos Ensaios*, Leibniz coloca em relevo a relação entre a representação do infinito e as *pequenas percepções* que não nos apercebemos distintamente. Tal como o bramido do mar é formado pelo som das inúmeras ondas que tocam a sua superfície, as *pequenas percepções* são percepções que entram confusamente em nossas percepções mais claras. Elas são como essas pequenas gotas presentes na onda que só nos apercebemos enquanto um todo confuso, embora cada uma delas nos afete de algum modo. Mas se elas são percebidas por nós, a nossa alma não pode ser completamente indiferente a elas. Por mais que elas não cheguem a um grau de distinção tal que possamos percebê-las conscientemente, delas se seguem mudanças na alma – que se entre-correspondem harmonicamente com as mudanças no

¹⁷⁹ Leibniz, NE, *Préface*, p. 43.

corpo – que não são apercebidas ou refletidas. A importância delas para compreender a dinâmica interna da alma é fundamental.

São elas que formam esse não sei o que, esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras na composição, mas confusas nas partes, essas impressões que os corpos circundantes fazem sobre nós, *e que envolvem o infinito*, essa ligação que cada ser possui com todo o resto do universo.¹⁸⁰

Essas impressões que os corpos circundantes fazem sobre nós envolvem o infinito por serem expressões das relações da alma com o resto do universo. Por um lado, essas representações envolvem o infinito ao representar a totalidade do universo, que compreende uma infinidade atual de substâncias, tendo como ponto de vista o corpo, que expressa essa infinidade de relações através da infinidade atual de órgãos da máquina orgânica. Por outro, elas envolvem o infinito ao representar a divisibilidade atual da matéria ao infinito, assim como a divisibilidade de todas as impressões em impressões menores que as compõem. Mas não se trata de postular, tal como faz Pascal, dois tipos de infinitos: o infinitamente pequeno e o infinitamente grande.

O que não teria dito [Pascal], com essa força de eloquência que possuía, se tivesse ido mais adiante, se tivesse sabido que toda a matéria é orgânica em toda a parte, e que sua porção, por menor que a deixemos, contém representativamente, em virtude da diminuição atual ao infinito que ela encerra, o aumento atual ao infinito que está fora dela no universo, ou seja, que cada pequena porção contém de uma infinidade de modos um espelho vivo exprimindo todo o universo que existe com ela; de modo que um espírito suficientemente grande, armado de uma vista bastante penetrante, poderia ver aqui o que está em toda parte.¹⁸¹

Ao invés de considerar o infinitamente grande e o infinitamente pequeno como dois modos distintos do infinito, Leibniz indica que devemos considerá-los como uma mesma representação do infinito, dado que o infinitamente pequeno contém em si representativamente o infinitamente grande, e vice-versa. A matéria possui em todas as suas partes uma infinidade de seres orgânicos, ou seja, uma infinidade de almas que representam o universo inteiro. Tanto a divisão ao infinito quanto o infinitamente grande são igualmente representados por essa infinidade de substâncias, e a obra de

¹⁸⁰ Leibniz, NE, *Préface*, p. 42. Grifo nosso.

¹⁸¹ Leibniz, *Commentaire du fragment de Pascal: Disproportion de l'homme*, In: Boubarge, F., Chouchan, N. *Leibniz et l'infini*, pp. 117-118, 1993.

Deus é reproduzida infinitas vezes. E como cada parte, por menor que seja, contém em si uma infinidade de substâncias que não só representam o universo inteiro, assim como ainda contém em si todas as regras do desenrolar dessa expressão no tempo, um espírito penetrante – que, por uma ficção, não possua uma percepção limitada pelo seu ponto de vista – pode ver nela o universo inteiro como ele é presentemente, como foi e como será. A alma, enquanto espelho vivo do universo, representa ao mesmo tempo tanto o infinitamente grande quanto o infinitamente pequeno, e representa assim o infinito *em ato*.

Mas o que Leibniz quer dizer precisamente ao postular que o infinito deve ser entendido como um infinito existente *em ato* ou *atualmente*? Ao afirmar que o infinito existe *atualmente* na natureza, Leibniz retoma uma distinção traçada pela física aristotélica entre o infinito como uma realidade existente *em ato* e o infinito entendido como uma realidade unicamente *potencial*. O infinito potencial não existe como uma realidade por si mesma: ele é a passagem indeterminada de uma quantidade a outra. Dado uma porção da extensão, posso dividi-la em duas partes, e repetir essa operação ao infinito. Mas esta divisão ao infinito só pode ser concebida a partir do ato de dividir, ela não preexiste a este ato. Em outras palavras, não há uma ausência de limite, mas somente um limite que pode ser sempre ultrapassado, ou uma divisão que pode sempre ser efetuada. A concepção do infinito como sendo *atual* ou *em ato* por outro lado, postula o infinito como uma propriedade das coisas existentes. Ele preexiste à atividade da adição ou da divisão. O infinito é um fato das coisas existentes no mundo, porque, em certo sentido, o próprio mundo é infinito, seja por adição ou por divisão.

Ao afirmar que o infinito existe *em ato*, Leibniz o torna constituinte da própria realidade criada por Deus, o que atesta a perfeição de seu autor. Além disso, não basta postular que o infinito seja apenas atual, mas ainda que ele não é constituído por uma adição ou composição de partes *quantificáveis*:

não há um número infinito, nem uma linha ou outra quantidade infinita, se tomados como verdadeiros todos, como é fácil demonstrar. Foi o que as escolas quiseram dizer ao admitir um infinito sincategoremático, como elas falam, e não o infinito categoremático. O verdadeiro infinito, a rigor, é apenas o

absoluto, que é anterior a toda composição e não é formado por adição de partes.¹⁸²

Sincategoremático e categoremático são categorias do infinito atual. O infinito categoremático designa uma multiplicidade composta de uma infinidade numerável de partes. O infinito sincategoremático, por sua vez, designa um infinito composto por uma multiplicidade infinita que não é numerável por números finitos¹⁸³. Leibniz nega então o infinito categoremático em favor do infinito sincategoremático. O infinito não pode ser composto de partes quantificáveis, mas somente de uma totalidade de infinitos que se envolvem, de dobras que se redobram umas nas outras ao infinito. Apenas Deus possui a capacidade de desdobrar a totalidade das dobras implicadas no infinito e conceber todas perfeitamente e simultaneamente. É por isto que a menor parte de matéria pode conter uma infinidade de criaturas diferentes, e que não haja no mundo um nenhum elemento, por menor que seja, que não contenha em suas partes uma infinidade de organismos.

As almas representam o infinito como uma totalidade concebida confusamente, e sendo esta totalidade confusamente representada pela alma, estas representações *traduzem* uma dada multiplicidade constituída por uma infinidade de elementos que, quando combinadas, formam as percepções mais distinguidas das quais nos apercebemos. Se o infinito é *atual* e *sincategoremático*, a percepção dessa multiplicidade deve envolver a percepção de uma infinidade atual de percepções menores que a compõe. É justamente essa infinidade de percepções percebidas confusamente, entendidas como expressões das infinitas impressões feitas em nossos corpos, que Leibniz chama de *pequenas percepções*. Elas são esse elemento atualmente infinito que compõe as percepções que nos aparecem como representações limitadas e distinguidas. Isso não quer dizer que seja completamente impossível, a princípio, possuir uma percepção mais distinguida delas. Entretanto, nosso pensamento é demasiado limitado para que seja possível se aperceber de todas, de modo que na maior parte de nossas percepções somos, tal como os animais, puramente empíricos. Por isso que Leibniz acrescenta à definição que Locke faz de percepção que

os animais possuem percepção, e que não é necessário que eles possuam pensamento, ou seja, que eles possuam reflexão ou aquilo que pode ser o seu objeto. Nós também possuímos

¹⁸² Leibniz, NE, II, xvii, §1, p. 124.

¹⁸³ Cf. Boubarge, F., Chouchan, N. *Leibniz et l'infini*, p. 66, 1993.

pequenas percepções das quais não nos apercebemos em nosso estado presente. É verdade que nós poderíamos muito bem nos aperceber delas e refletir sobre elas, se não fossemos desviados por sua multiplicidade, que compartilham o nosso espírito, ou se elas não fossem apagadas ou ainda obscurecidas pelas maiores.¹⁸⁴

Os animais, por não possuir a capacidade de se *aperceber* ou de fazer a *reflexão* sobre as suas percepções, estão fadados a permanecer restritos às percepções puramente confusas, ou seja, possuem apenas *pequenas percepções*, sem a capacidade de distinguir ou de refletir sobre a sua composição (por mais que possuam algo que de semelhante à razão, no que se refere à consecução da memória e dos hábitos, como comentamos no capítulo anterior). No caso das almas racionais que, como vimos, são capazes de reflexão e de se aperceber de suas percepções, essa apercepção é limitada pela multiplicidade atualmente infinita de impressões que percebemos a todo o momento, e que se tornam aperceptíveis por um acréscimo ou pela atenção que a alma dirige a elas. É assim que uma luz fraca de que não nos apercebemos se torna aperceptível ao se tornar mais forte, que um som muito baixo se torna mais perceptível na medida em que se torna mais alto, e assim por diante. O que é apercebido sempre se deve a algo demasiado pequeno para que nos apercebamos dele, mas que, por um aumento ou acréscimo, se eleva à nossa consciência.

Isso não quer dizer que podemos analisar as nossas percepções até os seus elementos últimos. Não só aquilo que é apercebido, como o bramido do mar, é feito de uma composição de pequenas percepções, mas mesmo as pequenas percepções que não são apercebidas são por sua vez compostas por pequenas percepções ainda menores, e assim ao infinito. Por isso a importância para a teoria da percepção de Leibniz de afirmar que o infinito é atual e sincategoremático. As impressões das quais nós nos apercebemos são constituídas por uma infinidade de pequenas percepções que, por sua vez, envolvem uma infinidade de percepções menores ao infinito. Afirmar, como fizemos repetidamente, que o sensível está restrito ao campo dos conhecimentos confusos implica dizer que em cada percepção sensível que temos, e que corresponde expressivamente com as impressões que o corpo recebe do que lhe circunda, envolve uma infinidade atual e não quantificável, de modo que é impossível distinguir uma

¹⁸⁴ Leibniz, NE, II, ix, §1, p. 105.

percepção de todas as outras que estão nele envolvidas – ou, o que é o mesmo, dar uma definição nominal dela.

Essa infinidade de pequenas percepções não aparece e desaparece quando deixam de estar presentes à consciência. Elas não só estão presentes a todo o momento, como ainda elas estão *em sua totalidade atualmente infinita* presentes na alma e agindo sobre a alma. Assim, nenhuma percepção se torna apercebida sem que já existisse anteriormente de alguma forma inapercebida, e nunca deixa de existir, mas apenas deixa de ser consciente. É isso que Leibniz chama nos *Novos Ensaios* de *reminiscência*, ou seja, do modo como os pensamentos e as percepções passadas se mantêm em nós mesmo quando não pensamos conscientemente nelas. Ela é diferente da *lembrança* [*souvenir*], que é efetivamente a apercepção de uma percepção passada¹⁸⁵. É por isso que podemos nos lembrar de algo que percebemos de relance mas não nos apercebemos e, ao forçar a memória, trazer à consciência essa percepção confusa passada. É também assim que por força do *hábito* deixamos de nos aperceber de algo, como alguém que mora próximo a um moinho de água por muitos anos deixa de se aperceber de seu barulho, e voltamos a nos aperceber dele quando alguém nos lembra de sua existência. Ademais, podemos voltar nossa *atenção* para uma ou para outra percepção, tornando-a mais ou menos distinta conforme for o caso.

Em virtude da relação expressiva entre a alma e o corpo garantida pela harmonia preestabelecida, essas pequenas percepções na alma correspondem aos movimentos insensíveis que afetam nossos corpos sensíveis. Ao expressar em todos os momentos o seu corpo, inclusive durante o sono ou em um estado de grande atordoamento, a alma nunca deixa de possuir uma infinidade de sensações que correspondem aos infinitos movimentos que o corpo recebe, embora elas sejam frequentemente indistinguíveis desta totalidade confusa. Como é impossível que haja um perfeito repouso no corpo, a alma que se relaciona expressivamente com ele, e expressa em seu interior todos os movimentos do corpo, não pode deixar de possuir sensações:

Ao atingir um corpo, excita-se ou mesmo determina-se nele uma infinidade de turbilhões como em um líquido – pois no fundo todo o sólido possui um grau de liquidez e todo o líquido um grau de solidez – e não há um meio de interromper inteiramente esses turbilhões internos: desse modo pode-se crer

¹⁸⁵ Leibniz, NE, II, xix, §1, p. 127.

que, se o corpo nunca está em repouso, a alma que corresponde a ele nunca está sem percepção.¹⁸⁶

Assim como não pode haver uma completa ausência de movimento no corpo, a alma também não pode estar em nenhum momento sem percepções. Ela corresponde sempre expressivamente à constituição do corpo e, conseqüentemente, seria um erro afirmar que ela deixa de possuir percepções quando o corpo deixa de ser afetado por impressões mais distinguidas. O corpo tomado como o *ponto de vista* da alma não significa apenas que ele é o *situs* da alma e o meio pela qual ela se relaciona expressivamente com as outras substâncias, mas ainda que a passagem de uma percepção à outra na alma corresponde com a passagem de um movimento a outro no corpo – tanto em relação aos movimentos externos do corpo quanto aos movimentos de sua constituição interna.

A doutrina das pequenas percepções não envolve portanto somente uma teoria geral da percepção, mas sobretudo uma teoria do *apetite*, ou seja, da passagem de uma percepção à outra. A alma, enquanto um espelho vivo do universo, não expressa estaticamente este universo a partir de seu ponto de vista. Esta expressão se altera na medida em que as diferentes percepções se expressam mais ou menos distintamente em relação ao ponto de vista a partir do qual a alma se coloca. Representamos o mesmo universo a partir de um ponto de vista particular, mas a representação não se mantém sempre a mesma. Do mesmo modo que o espaço é uma relação de ordem que exprime a coexistência das substâncias em um dado momento, o tempo exprime a relação de sucessão entre essas substâncias¹⁸⁷.

Dado que não há nenhuma relação causal entre a alma e o corpo, ou mesmo entre a alma e as demais substâncias, é necessário que a alma produza a partir de seu próprio interior as razões pelas quais as percepções se sucedem. “(...) Deus criou no início a alma – ou toda outra unidade real do mesmo tipo – de tal modo que tudo deve nascer de seu próprio fundo, por uma perfeita *espontaneidade* em relação a si mesma e, entretanto, com uma perfeita *conformidade* com as coisas de fora”¹⁸⁸. Essa *espontaneidade* não significa somente que as percepções devem ter a sua origem na

¹⁸⁶ Leibniz, NE, II, i, §9, p. 89.

¹⁸⁷ ‘Eu já observei mais de uma vez que concebo o espaço como uma coisa puramente relativa tal como o tempo; por uma ordem de coexistência, como o tempo é uma ordem de sucessão. *Pois o espaço marca em termos de possibilidade uma ordem de coisas que existem ao mesmo tempo enquanto existem em conjunto.*’ Leibniz, *Terceiro escrito contra Clarke*, GP. VII, p. 363. Grifo nosso.

¹⁸⁸ Leibniz, *Système nouveau...*, GP. IV, 484.

alma, tal como vimos no caso das ideias inatas, mas ainda que as regras pelas quais a alma passa de uma percepção a outra deve também ser inerente à própria alma.

A alma, sendo expressiva, é ativa quando percebe ou quando possui a ideia de algo. Como todas as Mônadas, ela é “um espelho vivo, ou *dotado de ação interna*, representativo do universo segundo o seu ponto de vista, e tão regrado quanto o próprio universo”¹⁸⁹. Essa ação interna ou espontaneidade própria das Mônadas é o desenvolvimento da ordem de sucessão das percepções que nascem de si mesma. Sendo como que um pequeno mundo à parte, a Mônada se orienta espontaneamente na mesma direção em que Deus criou o universo, ou seja, segundo o bem maior. Assim como o universo é regrado de modo a ser o melhor dos mundos possíveis, a Mônada, espelho vivo “tão regrado quanto o próprio universo”, busca esse mesmo bem segundo o seu ponto de vista singular e limitado. Mas enquanto Deus cria segundo sua potência infinita, a Mônada é limitada pelo seu *situs*, ou seja, pelas suas percepções obscuras e confusas e só pode se dirigir ao que lhe parece bom. A sua espontaneidade se dirige assim mais a um “bem-estar”, ou a um bem imediato, do que a um bem maior propriamente dito.

Tendo isso em mente, afirmar – como Leibniz faz em diversas passagens de sua obra – que a alma nunca está sem percepção, assim como o corpo nunca está sem movimentos, implica afirmar que as Mônadas estão em todos os momentos em busca do que lhe parece melhor¹⁹⁰. Assim como uma pedra se dirige ao centro da terra se não encontrar nada que a impeça, as percepções que se desenvolvem no interior da substância simples tendem à representação do melhor estado que elas podem se representar – embora essa representação possua graus de distinção diferentes nas diferentes Mônadas. A representação é então ao mesmo tempo percepção e apetite. A ideia nas substâncias não pode ser mais considerada, como em Descartes, como um quadro inerte. Ela não é somente uma representação de algo que lhe aparece como exterior a partir das relações expressivas, mas ainda uma tendência a novas representações que lhe pareçam mais agradáveis.

É nesse sentido que se orientar, buscar, querer, e mesmo pensar são compreendidas por Leibniz como algo derivado dessa atividade perceptiva fundamental.

¹⁸⁹ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, §3, GP. VI, p. 599. Grifo nosso.

¹⁹⁰ “Nós nunca estamos sem alguma ação ou movimento, o que não se deve senão ao fato de que a natureza trabalha sempre para se colocar melhor em um bem-estar” Leibniz, NE, II, xxi, §36, p. 148.

As substâncias tendem sempre a se representar o que lhes parece melhor, mesmo que não perceba distintamente o que esse melhor seja. As Mônadas brutas, que possuem movimentos embrionários e representações grosseiras, não passam do que nas outras Mônadas aparece como virtualidades. No caso das Mônadas sensitivas, essa percepção confusa em direção ao bem é o que chamamos nos animais de *instinto*, ou seja, essa tendência interna da alma em direção ao que lhe apraz. Por mais que os animais não sejam conscientes das razões pelas quais eles tendem em direção a uma coisa e não a outra, isso não significa que essa razão seja inexistente. As percepções confusas às quais eles estão restritos os determinam para um lado ou para o outro segundo a sua própria espontaneidade ou razão interna. Pela representação confusa que eles possuem do universo, eles buscam, a partir de seu ponto de vista, aquilo que os deixa mais próximo de um “bem-estar”.

Toda a percepção é um *conatus*, uma tendência ou esforço orientado em direção a um bem. Desse modo, toda a percepção, seja ela mais ou menos distinta, apercebida ou não, é também apetite, e produz incessantemente movimentos – que podem ser mínimos ou mais notáveis – que combinados com outros se tornam maiores e mais distinguidos. São eles que, nas almas racionais, se tornam aperceptíveis sob a forma de apetites, humores, paixões, sonhos articulados, pensamentos passageiros (os *fligende Gedanken*), e assim por diante. Ao afirmar que toda a percepção é essencialmente ativa, Leibniz transforma a percepção – entendida ao mesmo tempo como representação e apetite – na operação fundante de todo o pensamento. Perceber não é só representar, mas é ao mesmo tempo pensar, agir, mudar de percepção em direção à outra representação, desenvolver o seu estado presente para assim buscar um prazer ou uma perfeição maior¹⁹¹.

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

(...) e como o feto se forma no animal, como mil outras maravilhas da natureza são formadas por certo instinto que

¹⁹¹ “Embora o prazer não possa receber uma definição nominal, não mais do que a luz ou o calor, ele pode entretanto receber como elas uma causal, e creio que no fundo o prazer é um sentimento de perfeição e a dor um sentimento de imperfeição, desde que seja notável o suficiente para fazer com que possamos nos aperceber deles”. Leibniz, NE, II, xxi, §42, p. 152.

Deus colocou nelas, ou seja, em virtude da preformação divina, que fez esses admiráveis autômatos próprios a produzir mecanicamente efeitos tão belos; é fácil julgar do mesmo modo que a alma é um autômato espiritual, ainda mais admirável; e que é pela preformação divina que ela produz essas belas ideias, onde nossa vontade não toma parte, e onde nossa arte não pode alcançar.¹⁹²

Ambos os autômatos se desenvolvem segundo uma lei interna que produz todas as alterações a que estão sujeitos. Tudo o que ocorre no corpo se segue de seu estado precedente, do mesmo modo que todas as percepções da alma se seguem das percepções que lhe antecederam. O estado presente do corpo nasce de seu estado precedente segundo as leis das causas eficientes, e o estado presente da alma nasce de seu estado precedente segundo as leis das causas finais, ou seja, segundo a busca, ainda que inconsciente, pelo bem. E pelas relações expressivas entre a alma e o corpo, as leis da causalidade final e da causalidade eficiente de entre-expressam harmonicamente, de modo que as duas séries se correspondem segundo uma lei exata¹⁹³.

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

¹⁹² Leibniz, *Essais de Théodicée*, §403, pp. 353-354.

¹⁹³ Como Leibniz explica de forma concisa no preâmbulo de sua controvérsia com Stahl: “De um lado, tem lugar a série de movimentos, de outro, a série de apetites; lá se passa da causa ao efeito, aqui do fim ao meio. E pode-se dizer com razão que a representação do fim é, na alma, a causa eficiente da representação dos meios nessa mesma alma”. Leibniz, *Doutes concernant la vraie théorie médicale de Stahl* In: *Stahl-Leibniz, Controverse sur la vie, l’organisme et le mixte*, préambule, pp. 76-79 2004.

acordo com essas infinitas pequenas percepções que geram uma infinidade de apetites na alma, que podem se tornar distintos e conscientes por um aumento de grau.

No capítulo anterior, ao analisar o que há de peculiar nos Espíritos em relação às Mônadas em geral, vimos que a sua particularidade consiste na capacidade de realizar “atos reflexivos” que lhes permitem possuir uma *apercepção* das coisas que eles representam em suas almas, e na capacidade de conhecer as *verdades eternas* pelas quais Deus criou o universo. Mas, tendo em vista o que analisamos até agora sobre a percepção e os apetites a partir da doutrina das pequenas percepções, poderíamos dizer que a razão apontaria para uma autonomia da alma em relação a esse modelo geral da percepção e do apetite? Ela seria um grau superior de potência que marcaria uma diferença fundamental entre a razão e as demais percepções? Ao comentar uma passagem do *Tratado da emenda do intelecto* de Espinosa, Leibniz deixa claro que não:

Digo que a alma age espontaneamente, e entretanto ela age como um autômato espiritual, e defendo que isso não é menos verdade sobre a razão. A alma não é menos isenta do que a razão da influência das impulsões do que está fora dela, e a alma não é mais especialmente determinada do que a razão a agir¹⁹⁴.

A ação da razão não é portanto essencialmente diferente da espontaneidade que faz surgir as percepções e a sua sucessão na substância. Embora a reflexão ou os atos reflexivos sejam uma prerrogativa dos espíritos, podemos afirmar que, no que diz respeito à ação das percepções e dos apetites na alma, há uma continuidade entre as percepções nas substâncias em geral e nas almas racionais. Gaudemar¹⁹⁵ aponta com razão que há certa tensão no interior do pensamento de Leibniz quando ele afirma que as almas racionais são “elevadas a um *grau de razão* e à *prerrogativa* dos espíritos”¹⁹⁶. Por um lado há uma continuidade substancial entre as substâncias em geral e as almas racionais na medida em que a razão pode ser compreendida como um *grau* superior de percepção a partir do qual as percepções confusas se tornam distintas. Por outro lado, enquanto *prerrogativa* dos espíritos, a razão marca uma diferença fundamental ao possibilitar a *reflexão*, que permite com que a alma racional passe das *apercepções* ao conhecimento das verdades eternas e imutáveis. Mas, mesmo entendida como

¹⁹⁴ Leibniz, [*Réfutation inédite de Spinoza*], p. 34, 1999. A passagem do *Tratado da emenda do intelecto* em questão é o §85.

¹⁹⁵ Gaudemar, M. *Leibniz: de la puissance au sujet*, pp. 114-157, 1994.

¹⁹⁶ Leibniz, *Monadologie*, §82, GP. VI, p. 621.

descontinuidade, a razão não deixa de estar submetida às mesmas leis do desenvolvimento das percepções e dos apetites tal como ela ocorre nas demais substâncias.

Se nas substâncias que não possuem razão as percepções se sucedem sem distinção e sem apercepção, nas almas racionais as percepções podem ser *apercebidas* por meio da reflexão, ou seja, por uma atenção maior ao que é representado apenas confusamente¹⁹⁷. Essa reflexão não se deve, no entanto, a um ato livre da vontade, mas sim à própria dinâmica das percepções precedentes da alma que passam a demandar a atenção e que se impõem à consciência. Assim como todas as percepções, as leis e as séries das percepções determinam nossa reflexão pela série de apetites gerado pela multiplicidade infinita de pequenas percepções, segundo o ponto de vista que é próprio à alma. Em suma, a reflexão tem sua origem nesse mesmo “fundo” da alma gerado pelos mesmos infinitos apetites derivados das infinitas percepções que gera todo o desenvolvimento espontâneo nas demais substâncias, ou mesmo na alma racional quando ela age empiricamente.

Dado que a razão e o intelecto devem a o seu desenvolvimento às percepções e aos apetites que nascem espontaneamente do próprio fundo da alma, não é cabível afirmar que a mente possui o poder de guiar livremente a vontade. Pelo contrário, sendo a própria vontade uma percepção, ela deve ser tão determinada quanto qualquer outra percepção ou apetite. Tal como para Espinosa, Leibniz não atribui ao desejo ou a vontade uma força que pode dirigir as ações da alma. O desejo e a vontade são resultados das ações da alma, e não suas causas. E, enquanto resultado de uma multiplicidade infinita de percepções, eles não podem possuir uma direção unívoca, mas sim uma direção que combina essa multiplicidade, sempre sujeita a ser alterada pela sucessão de percepções que a alma possui a todos os momentos.

3.2. A vontade, o desejo e as inclinações insensíveis.

Ao comentar, no §324 da *Teodiceia*, a concepção de Bayle da vontade como o resultado do equilíbrio entre inclinações opostas, Leibniz elabora uma analogia tomando como base a relação entre vontade e as inclinações e a determinação da força como a combinação de um conjunto de forças. Segundo o autor do *Dictionnaire historique et*

¹⁹⁷ “Pois a reflexão não é outra coisa senão uma atenção ao que está em nós”. Leibniz, NE, *préface*, p. 40.

critique, a determinação da vontade pode ser comparada a uma balança, onde são medidas as inclinações e as razões para cada escolha. O lado que recebe mais razões e inclinações é o lado ao qual tende a vontade. Essa seria uma boa descrição, afirma Leibniz, se houvesse apenas dois lados ou inclinações para onde o homem tenderia. A alma não é determinada somente por dois lados que se enfrentam, mas sim por uma infinidade de partidos que, tal como diversas forças sendo aplicadas em diversas direções, ela é determinada a se mover para onde há menor resistência ou maior facilidade.

Por exemplo, o ar sendo comprimido fortemente em um recipiente de vidro, o quebrará para sair. Ele faz esforço sobre cada parte, mas se lança enfim pelo mais frágil. É assim que as inclinações da alma vão a todos os bens que se apresentam: são vontades antecedentes, mas a vontade consequente, que é o resultado delas, se determina pela que a toca mais.¹⁹⁸

Essa analogia entre a vontade e o resultado de uma somatória de forças – ou ainda, como um cálculo de vetores – é esclarecedora ao mostrar como os diferentes apetites antecedentes gerados pelas pequenas percepções são traduzidos na alma racional em uma vontade consequente. Todas as nossas percepções, por menores e mais confusas que sejam, geram em nós apetites que nos tendem a um “bem-estar” maior. E não somente possuímos infinitos apetites decorrentes das infinitas pequenas percepções, como também possuímos infinitos apetites diversos decorrentes das diferentes percepções, pois “não há percepções que nos sejam completamente indiferentes”¹⁹⁹. Todas nos inclinam para um lado ou para outro, para um bem ou para o outro, e a concorrência dessas diversas inclinações distintas inclinam nossa vontade para um ou outro objeto dependendo da inclinação que, por sua grandeza ou por composição, se impõe.

Como mesmo na alma racional nós não nos apercebemos senão de uma pequena parte de nossas percepções e de nossos apetites, as infinitas inclinações presentes em nossa alma também são, em sua maioria, insensíveis. Em outras palavras, as diversas tendências da alma operam em seu interior sem que sejamos conscientes delas, embora seja a combinação delas que formam nossos apetites mais distintos, ou seja, nossas vontades, nossos desejos, etc. Em direta oposição a Descartes, Leibniz submete a

¹⁹⁸ Leibniz, *Essais de Théodicée*, §325, pp. 309-310.

¹⁹⁹ Leibniz, NE, II, xx, §1, p.128.

vontade às regras internas do desenvolvimento das percepções e dos apetites na alma, e recusa atribuir a ela qualquer espécie de arbítrio. Não se deve, como faz filósofo francês, contrapor a ação da vontade às paixões que a alma não pode controlar, ou seja, às percepções em geral²⁰⁰. Pelo contrário, a vontade é determinada justamente por elas.

Mas não é contra Descartes que a concepção leibniziana da vontade enquanto resultado dessa multiplicidade de inclinações insensíveis é explorada ao máximo. Contra a posição cartesiana, Leibniz se contenta em afirmar que

quanto à opinião de Descartes que a vontade se estende mais longe do que o entendimento, ela é mais engenhosa do que verdadeira: elas são somente belas palavras para o grande público. Nós não desejamos nada além do que se apresenta ao entendimento.²⁰¹

Locke, por outro lado, ao pensar no *Ensaio* o funcionamento da vontade e do desejo no interior da teoria mais geral da *uneasiness* (traduzida por Pierre Coste, admitidamente com certo grau de imprecisão, por *inquiétude*²⁰²) fornece a Leibniz a oportunidade de não só desenvolver a sua própria concepção de vontade, como ainda de inseri-la no interior de uma filosofia da inquietude – cuja consideração “é um ponto capital no qual [Locke] mostra particularmente seu espírito penetrante e profundo”²⁰³.

Uneasiness, para Locke, representa uma falta, uma ausência que leva o homem a desejar essa coisa ausente ou que não está em sua posse. Ela é, nesse sentido, a ausência de um bem ou a iminência presumida de um mal. A *uneasiness* causada pela ausência de uma coisa que, se estivesse presente, causaria prazer, é o que chamamos comumente de desejo. Ela é para o autor inglês o principal, senão o único, estímulo para a indústria e para as ações humanas, na medida em que é por ela que o homem se coloca em movimento para conseguir aquilo que deseja. E esse desejo é tanto maior quanto for

²⁰⁰ “Mas a vontade é de tal modo livre de sua natureza que ela não pode jamais ser constrangida; e os dois tipos de pensamentos que distingui na alma, dos quais um são suas ações, a saber, suas vontades, e as outras suas paixões, tomando essa palavra em seu sentido mais geral que compreende todos os tipos de percepções, as primeiras estão absolutamente em seu poder e só podem ser indiretamente alteradas pelo corpo, como ao contrário as últimas dependem absolutamente das ações que as produzem e só podem ser indiretamente alteradas pela alma, exceto quando é ela mesma sua causa”. Descartes. *Les Passions de l'Âme*, Art. 41, OP, III, p. 985.

²⁰¹ Leibniz, *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, 1ª parte, Art. 31-35. In: *Opusculum philosophicum choisis* (Schrecker, P. ed e trad.), pp. 52-54.

²⁰² Sobre a história e a enorme importância dessa escolha de tradução de Coste para a posteridade da filosofia moderna francófona de Leibniz a Condillac, Cf. Deprun, J. *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIème siècle*, pp. 192-194.

²⁰³ Leibniz, NE, II, xx, §6, p. 130.

o sentimento de ausência que a coisa desejada causa em nós ou maior for a felicidade presumida quando a tivermos em nossa posse. Esse bem almejado pode ser algo negativo, como o alívio de uma dor, ou algo positivo, como uma ação que causa um prazer ou um deleite.

É essa ausência marcada pela *uneasiness* que determina a vontade a agir. Desejar algo é o mesmo do que perceber a ausência que isso causa em nós. O desejo nos tende, portanto, a uma tranquilidade, uma *ease* na qual o homem poderia permanecer em repouso ou na mesma ação, sem a necessidade de buscar sempre algo que está além dele. Embora Locke não especifique se esse repouso é realmente possível, ele aparece em sua obra ao menos enquanto algo hipoteticamente possível. O homem, provido de tudo que ele necessita e não desejando nada que ele não possua, cessa a *uneasiness* e, com ela, o desejo que o coloca em movimento.

Digo que o motivo para continuar no mesmo estado ou ação é apenas a satisfação presente que ali encontramos; o motivo para mudar é sempre alguma *uneasiness*, nada nos levando a mudar de estado ou a alguma nova ação senão alguma *uneasiness*. Este é o grande motivo que age sobre a alma para leva-la à ação, que abreviadamente nós chamaremos de determinação da vontade.²⁰⁴

É neste ponto que a tradução de *uneasiness* por *inquiétude* se torna problemática. Se por um lado ela atesta ao mesmo tempo uma continuidade e uma crítica à concepção malebranchiana de inquietude, o que é destacado pelo tradutor em uma nota²⁰⁵, por outro ela se mostra imprecisa conceitualmente. Esse termo denota uma ausência de alívio, de uma *ease*. A *uneasiness* seria então melhor traduzida por *malaise* ou *mésaise*, como preferiram tradutores posteriores²⁰⁶, enquanto que *inquiétude* traz o sentido de algo que não pode permanecer estático, que está sempre em movimento (que é o sentido que Malebranche dá à palavra). Entretanto, aquilo que torna o termo inadequado para o pensamento de Locke é justamente o que interessa Leibniz:

depois de haver considerado bem a coisa, me parece que a palavra *inquiétude*, se não exprime suficientemente bem o sentido do autor, convém bastante à natureza da matéria, e

²⁰⁴ Locke, *Essay*, II, xxi, §29.

²⁰⁵ Sobre a relação entre a *Inquiétude* de Malebranche e a *Uneasiness* de Locke, Cf. Monzani, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*, pp. 131-186, 1992.

²⁰⁶ Pedro Paulo Garrido Pimenta, na tradução brasileira do *Ensaio*, traduziu *uneasiness* por *incômodo*, e aponta em nota a escolha de Coste. Cf. *Ensaio sobre o entendimento humano*, p. 237n, 2012.

uneasiness, se marca um desprazer, uma tristeza, um incômodo, e, em uma palavra, alguma dor efetiva, não convém a mim. Pois eu preferiria dizer que o desejo em si mesmo há mais uma disposição e preparação para a dor do que a dor mesma. É verdade que essa percepção não difere algumas vezes da que há na dor senão do menos ao mais, mas é porque o grau é da essência da dor, pois ela é uma percepção notável.²⁰⁷

Assim, ao invés da constatação de uma ausência, a inquietude leibniziana assume o contorno de “semi-dores”, ou seja, de pequenas dores muito pequenas para serem notadas, mas que inclinam insensivelmente nosso desejo. A diferença entre essas pequenas dores e a dor notável é da mesma natureza da diferença entre o apetite e a fome que sentimos quando nosso estômago se irrita. O apetite não é uma dor estritamente falando porque a dor envolve necessariamente uma percepção mais distinguida. Enquanto o apetite pode passar frequentemente despercebido, a fome é sempre apercebida – a diferença entre elas é somente de grau. Do mesmo modo, os pequenos prazeres que sentimos ao nos livrarmos dessas pequenas dores se diferenciam apenas em grau dos grandes prazeres. Se a dor que caracteriza a inquietude fosse sempre distinta, nós estaríamos sempre na miséria, enquanto essa contínua vitória sobre as semi-dores seguindo o desejo e satisfazendo esses apetites nos permite buscar o bem sem estar sempre submetido à dor:

É por esse ornamento que a natureza nos forneceu ferroadas do desejo, como rudimentos ou elementos da dor ou, por assim dizer, semi-dores, ou (se quiseses falar abusivamente para que vos expresseis mais fortemente) pequenas dores imperceptíveis, de modo que nós desfrutemos da vantagem do mal sem receber seu incômodo.²⁰⁸

É assim que podemos compreender a continuidade entre a dor e o prazer, expressa na alusão que Leibniz faz ao *Fédon* de Platão, no qual Sócrates afirma, ao retirar as correntes que prendiam seu pé, como o alívio de uma dor pode se tornar um grande prazer, o que mostra a grande intimidade entre ambos²⁰⁹.

²⁰⁷ Leibniz, NE, II, xx, §6, p. 130.

²⁰⁸ Leibniz, NE, II, xx, §6, p.130.

²⁰⁹ “Como é extraordinário, senhores, o que os homens denominam prazer, e como se associa admiravelmente com o sofrimento, que passa, aliás, por ser o seu contrário. Não gostam de ficar juntos no homem; mal alguém persegue e alcança um deles, de regra é obrigado a apanhar o outro, como se ambos, com serem dois, estivessem ligados pela cabeça. Quer parecer-me, continuou, que se Esopo houvesse feito essa observação, não deixaria de compor uma fábula: Resolvendo Zeus pôr termo as suas dissensões contínuas, e não o conseguindo, uniu-os pela extremidade. Por isso, sempre que alguém

Compreendida assim, a inquietude deixa de ser simplesmente a consciência de uma ausência ou de um mal presumido para se tornar essas “ferroadas do desejo”, que resultam da multiplicidade de apetites a que a alma está constantemente submetida. Ela se distingue das *inclinações* e das *paixões* porque nas últimas nós sabemos ao menos o que desejamos, enquanto que na inquietude somos levados a desejar uma coisa ou outra por determinações confusas, sem que tenhamos necessariamente consciência do que desejamos. Desse modo, assim como Leibniz já criticara Locke a respeito das ideias inatas no livro I dos *Novos Ensaios*, não é necessário que tenhamos consciência do que ocorre em nossa alma para reconhecer as determinações insensíveis que agem sobre ela. Essas impulsões que agem à revelia de nossa consciência é o que faz com que nossa alma e, conseqüentemente, nossa vontade, nunca esteja em repouso. Ao mesmo tempo em que cada uma da infinidade de pequenas percepções geram em nós um apetite para um “bem-estar” diferente, são elas que nunca permitem que tanto a alma quanto o corpo encontrem um verdadeiro “bem-estar” completo.

Chama-se *Unruhe* em alemão, ou seja, *inquietude*, o pendular de um relógio. Pode-se dizer o mesmo de nosso corpo, que não pode estar perfeitamente tranquilo: pois quando ele seria, uma nova impressão dos objetos, uma pequena mudança nos órgãos, nos vasos e nas vísceras mudará então o equilíbrio e os fará fazer um pequeno esforço para se recolocar no melhor estado que conseguir; o que produz um combate perpétuo que faz por assim dizer a *inquietude* de nosso relógio, de modo que essa denominação me é adequada.²¹⁰

Tal como o pêndulo, nossa alma é sempre levada a buscar o ponto de equilíbrio onde ela encontraria esse “bem-estar”, mas sem nunca conseguir se fixar nele. As infinitas pequenas percepções que se misturam na inquietude, sendo confusas, não se determinam sempre na mesma direção. E o combate permanente entre elas é o que causa esse pendular permanente no fundo da nossa alma. Do mesmo modo, o corpo nunca se encontra em um perfeito estado de equilíbrio em virtude tanto das impulsões causadas incessantemente pelos corpos exteriores, quanto pelas suas próprias mudanças internas que nunca cessam de colocá-lo em movimento²¹¹. E, assim como as percepções

alcança um deles, o outro lhe vem no rastro. Meu caso é parecido: após o incômodo da perna causada pelos ferros, segue-se-lhe o prazer”. Platão, *Fédon*, 60 b-c. p. 57, 2011.

²¹⁰ Leibniz, NE, II, xx, §6, p. 131.

²¹¹ A imagem do pêndulo em relação ao corpo orgânico aparece também em um texto de fisiologia de Leibniz, ao descrever o fenômeno da fermentação do sangue: “Essa efervescência anima e conserva o já então existente movimento do sangue originado ou pelo alimento precedente ou pelo alimento

notáveis são compostas de pequenas percepções que não são apercebidas, as inclinações e as paixões, que são apercebidas, são compostas por essas percepções confusas responsáveis pela inquietude na alma.

É por isto que é impossível que o homem, assim como qualquer outra substância, possa estar em um estado de perfeita indiferença em relação a algo. Mesmo quando não conhecemos distintamente as razões determinantes que nos levam a preferir uma coisa ao invés de outra, elas não deixam de existir como essa multiplicidade de impressões e apetites insensíveis que constituem a inquietude que nos levam a preferir uma coisa a outra, a virar para um lado ou para outro. Para que um homem fosse indiferente entre duas escolhas possíveis, seria necessário que todas as circunstâncias, conscientes e inconscientes, que nos levaram a dada escolha afete tanto a alma quanto o corpo que é o seu ponto de vista da exata mesma maneira. Ora, dado que a substância expressa a totalidade do universo, que é atualmente infinito, é impossível que coisas diferentes afetem a mesma substância de modos exatamente semelhantes. É por isso que o caso do asno de Buridan, no qual um asno, colocado entre dois montes de feno exatamente iguais, morreria de fome por não se determinar para um ou para o outro, é um caso completamente impossível:

Pois o universo não poderia ser partido ao meio por um plano traçado no meio do asno, cortado verticalmente seguindo sua largura, de modo que tudo seja igual entre uma parte e outra; como uma elipse e toda outra figura no plano dentre aquelas que eu chamo de *ambidestras*, pode ser partida ao meio assim por linha reta que passe por seu centro: pois nem as partes do universo, nem as vísceras do animal são semelhantes nem igualmente situadas dos dois lados desse plano vertical. (...) e embora o homem seja livre, o que o asno não é, não deixa de ser verdade pela mesma razão que mesmo no homem a situação de um perfeito equilíbrio entre duas partes é impossível, e que um anjo, ou ao menos Deus, poderia sempre dar a razão do partido

materno, que sem dúvida se extinguiria a não ser que um novo ímpeto se acrescente, sem dúvida da mesma forma como um pendulo mantém de fato, por novos golpes exíguos, uma grande força adquirida de início. Nos relógios de pêndulo, uma pequena força mantém, com a mesma intensidade, a forte impulsão recebida de início, e mesmo um corpo muito grande poderia ser levantado de pouco em pouco pela intervenção de um pêndulo fraco: o mesmo ocorre com o movimento e o calor, ou com o fervor do sangue, que uma vez engendrados são sustentados por pequenos novos suplementos. Essa é a razão pela qual o movimento não é perdido exceto quando dispersado pela fricção”. Leibniz, *Machina Animalis*, In: Pasini, E., *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, p. 210, 1996.

que o homem tomou, assinalando a ela uma causa ou uma razão inclinante que o levou verdadeiramente a toma-lo.²¹²

Assim como a Mônada representa o universo segundo o seu *ponto de vista*, que é o corpo orgânico situado espacialmente, as razões inclinantes, ou seja, as razões pelas quais a alma se inclina para um ou para outro objeto, se dão pela relação que esse ponto de vista trava com todo o resto. A diferença entre as representações feitas a partir dos diferentes pontos de vistas das Mônadas se traduz assim em uma diferença no modo como cada impressão na Mônada a inclina de um modo diferente de todas as demais. E por mais confusa e desconhecida que seja a determinação da alma a agir, existe uma razão determinante que se deve à correspondência expressiva entre as Mônadas, cada uma segundo o seu ponto de vista particular. Essa razão é dada pela combinatória dos apetites e das pequenas percepções que, mesmo não sendo distintamente conhecida, inclina de um modo mais ou menos consciente a nossa alma.

Como vimos, a percepção nas almas racionais não se diferencia essencialmente da percepção em geral a não ser no que se refere à capacidade de refletir sobre suas percepções e de se aperceber delas. A vontade, entendida como uma deliberação racional ou *volição*, não pode consequentemente ser algo de exterior às percepções e aos apetites presentes na alma. Pelo contrário, ela deve ser tão determinada pela série de percepções e apetites quanto qualquer outra ação da alma: “A volição é o esforço ou a tendência (*conatus*) de se dirigir àquilo que achamos ser bom e se afastar daquilo que achamos ser ruim, *de modo que essa tendência resulta imediatamente da apercepção que temos dela*”²¹³. Ao contrário das inclinações insensíveis, na volição nos apercebemos das razões pela qual uma coisa é boa ou ruim, e porque dirigimos nossa vontade para ela ou nos afastamos dela. As ações voluntárias são assim aquelas que nós podemos nos aperceber e sobre as quais a nossa reflexão pode recair quando elas seguem a consideração do bem e do mal.

Ora, se tanto as ações voluntárias, que se seguem de uma deliberação racional, quanto as involuntárias, que se seguem da multiplicidade confusa das percepções e dos apetites, têm a sua razão na mesma operação do espírito – a saber, sobre as determinações internas causadas pela atividade perceptiva – qual é essencialmente a diferença entre ambas? Para responder essa pergunta, é necessário fazer uma pequena

²¹² Leibniz, *Essais de Théodicée*, §49, p. 131.

²¹³ Leibniz, NE, II, xxi, §5, pp. 135-136. Grifo nosso.

consideração sobre a necessidade e a contingência no que diz respeito à vontade, para assim compreender o adágio leibniziano que afirma que as razões e as percepções “inclinam sem necessitar”.

É preciso distinguir entre aquilo que é necessário e aquilo que é contingente para determinar se dada escolha é feita livremente ou não. É uma verdade necessária, por exemplo, que Deus existe, que todos os ângulos retos são iguais entre si etc. Mas é uma verdade contingente que eu existo, que estamos aqui reunidos, que na natureza exista um ângulo que seja efetivamente reto. E entre todas as possibilidades contingentes, Deus escolheu o mais perfeito dos mundos possíveis. Mas essa escolha divina não anula a contingência das coisas possíveis. Por mais que os atos sejam certos em relação a Deus e determinados em si mesmos, disso não se segue que sua ligação seja sempre de uma verdadeira necessidade, ou, em outras palavras, que a verdade que expressa que um fato se siga de outro seja sempre necessária. E é por essa via que, segundo Leibniz, devemos entender as ações voluntárias.

Como afirma o autor em diversas ocasiões, a necessidade não deve se opor à volição, mas sim à contingência. A determinação das ações do homem pelas suas infinitas causas internas e externas, não o necessitam, mas sim o inclinam em um dado sentido. Não se pode falar portanto em um puro livre-arbítrio da vontade se a tomarmos como parte de nossas percepções, mas sim em uma determinação da vontade a agir derivada seja das suas percepções insensíveis, quando essa vontade é determinada por apetites dos quais não temos consciência, seja derivada de suas percepções distintas, quando ela se dá voluntariamente. Entre uma determinação e outra, o que varia não é a origem da determinação, mas sim o grau de distinção envolvida na percepção das causas da determinação²¹⁴.

Assim, só podemos querer algo que nos é bom, pois nossas percepções sempre nos inclinam e nos determinam para representações mais prazerosas. Mas quanto mais distinta for a representação destas percepções, assim como o conhecimento das razões

²¹⁴ “Chamamos com razão voluntários os movimentos que são ligados aos apetites conhecidos distintamente, quando nós notamos que seus meios são adaptados aos fins determinados por nossa alma, embora, em todos os outros movimentos, o apetite alcance seus fins por meios dos quais não temos consciência. Consequentemente, chamamos voluntários, no sentido próprio, as ações que fazemos deliberadamente e das quais somos conscientes”. Leibniz, *Doutes concernant la vraie théorie médicale de Stahl*, In: *Stahl-Leibniz, Controverse sur la vie, l’organisme et le mixte*, préambule, p. 83, 2004.

pelas quais elas se sucedem, melhor é a escolha da vontade. E quanto mais confusa for a representação destas percepções, mais a vontade o homem é determinada pelas percepções inapercebidas e, seguindo-as, a escolha da vontade é mais imperfeita. Deus, ou um homem hipotético que seja perfeitamente sábio, é sempre determinado a escolher o melhor, pois conhecendo todos os elementos perfeitamente, pode sempre deliberar segundo a melhor escolha possível. Mas todas as criaturas inteligentes são submetidas às paixões ou a percepções confusas e obscuras, e assim, por mais racional que seja a deliberação, ela sempre terá algum grau de obscuridade misturada com os conhecimentos distintos. Não podemos dizer, portanto, que haja no homem uma deliberação puramente racional, ou seja, uma deliberação na qual a totalidade dos elementos determinantes seja apercebida. Assim como vimos no primeiro capítulo a respeito dos conhecimentos em geral, em toda a deliberação, por mais distintamente apercebida que seja, há sempre um grau de confusão misturada nos elementos distintos²¹⁵.

É por isto que, mesmo que nossa vontade tenda sempre ao bem, por vezes escolhemos aquilo que nos faz o mal. Isso ocorre porque nossos pensamentos não envolvem sempre distintamente todos os elementos que o compõem, de modo que muitas vezes raciocinamos sem possuir a ideia clara e distinta das coisas que estão nele implícitas. Quando o bem se encontra misturado como uma multiplicidade confusa de uma percepção, ele não toca o espírito do mesmo modo do que se fosse distintamente conhecido. Essa percepção do bem não é, nas palavras de Leibniz, “viva” o bastante para que nossa alma seja tocada e movida por ele. Ora, é com essa confusão que os homens mais frequentemente pensam sobre Deus, sobre a virtude e sobre a felicidade:

eles falam e raciocinam sem ideias expressas; não porque não possam tê-las, pois elas estão em ser espírito. Mas eles não se dão ao trabalho de aprofundar a análise. (...) Assim, se preferimos o pior, é que nós sentimos o bem que ele encerra sem sentir o mal que há nele, nem o bem que está no partido contrário.²¹⁶

²¹⁵ “Quanto a nós, além do julgamento do entendimento, do qual temos um conhecimento claro, se mistura a ele as percepções confusas dos sentidos, que fazem nascer as paixões e até mesmo as inclinações insensíveis das quais não nos apercebemos sempre. Esses movimentos frequentemente atravessam o julgamento do entendimento prático”. Leibniz, *Essais de Théodicée*, §310, p. 301.

²¹⁶ Leibniz, NE, II, xxi, §31-34, p. 146.

O paralelo entre o conhecimento em geral e o entendimento prático encontra, entretanto, um limite essencial para que seja possível pensar em uma ética no que diz respeito à percepção e a afirmação da verdade nos dois casos. Como Leibniz esclarece na *Teodiceia*:

E quanto ao paralelo entre a relação do entendimento do verdadeiro e da vontade ao bem, é preciso saber que uma percepção clara e distinta de uma verdade contém atualmente nela a afirmação dessa verdade: o entendimento é assim necessitado por ela. Mas alguma percepção que se tenha do bem, o esforço de agir após o julgamento, que faz a meu ver a essência da vontade, é dela distinguida: assim como é necessário um tempo para levar esse esforço a seu fim, ele pode ser suspenso e mesmo alterado por uma nova percepção ou inclinação transversal que desvia o espírito e que lhe faz algumas vezes até um julgamento contrário.²¹⁷

Seguindo as determinações racionais, a alma racional pode *governar* metodicamente os recursos internos (para me valer de uma expressão utilizada por Gaudemar²¹⁸) de modo a fazer prevalecer um ou outro desejo, uma ou outra inclinação. Como há “um tão grande trajeto entre o espírito e o coração”²¹⁹, as inclinações causadas por uma percepção ou por um conjunto delas podem ser alteradas por outras percepções que se impõem. É por isso que conhecendo pela razão quais são os bens maiores e os que não são imediatos, ela pode intervir na deliberação organizando as percepções internas da alma para que um conjunto de percepções incline a alma para os bens maiores ao invés dos outros bens aparentes ou frágeis, o que pode acontecer mesmo sem que pensemos nisso:

Nos prendemos às pessoas, às leituras e às considerações favoráveis, à um certo partido, e não damos atenção ao que vêm do partido contrário, e por esses meios e mil outros que empregamos mais frequentemente sem desígnio formado e sem pensar neles, conseguimos nos enganar ou ao menos nos alterar, e nos converter ou perverter segundo o que encontramos.²²⁰

²¹⁷ Leibniz, *Essais de Theodicée*, §311, p. 302.

²¹⁸ Gaudemar, M. *Leibniz: de la puissance au sujet*, pp. 119-120, 1994.

²¹⁹ Leibniz, *Essais de Theodicée*, §311, p. 302.

²²⁰ Leibniz, NE, II, xxi, §22, p. 143. Também nessa passagem: “Uma viagem empreendida imediatamente curará um amante. (...) A sensibilidade perigosa, se oporá alguma outra sensibilidade inocente, como a agricultura, a jardinagem; fruirá a ociosidade, colecionará curiosidades da natureza e da arte, fará experiências e pesquisas; se engajará em alguma ocupação indispensável, se já não há nenhuma, ou em alguma conversação ou leitura útil e agradável” Leibniz, NE, II, xxi, §31-34, p.147.

Por meio destes artifícios, a alma racional pode organizar aquilo que está em si mesma para se contrapor às percepções e inclinações que de outro modo se imporiam. A vontade é sempre orientada pela pluralidade de percepções e não por uma força externa que age sobre elas. Quando organizada pela razão, ela tende sempre para o bem maior. É isso que garante a possibilidade de se pensar em uma educação que permita com que o homem se torne mais sensível para os verdadeiros bens. A boa educação é aquela que educa a percepção e a sensibilidade para que seja possível buscar os bens duradouros ao invés do que somente os que tocam mais²²¹. E, considerando que o entendimento humano possui sempre certo grau de confusão misturado com as suas percepções distintas, um grau de inapercebido em todas as suas apercepções, podemos dizer que por mais que a razão organize nossas percepções de modo a nos colocar no caminho do bem maior, a alma racional sempre estará sujeita às paixões e às inquietudes.

Como podemos falar então em uma liberdade da vontade? Leibniz indica que há dois sentidos distintos pelos quais podemos considerar essa questão. O primeiro é quando se opõe a liberdade da vontade à imperfeição ou escravidão do espírito, que é uma coação ou constrição interna, como a que se deve às paixões. Nesse sentido, apenas Deus é perfeitamente livre, e os espíritos só o são na medida em que estão acima das paixões. Deste ponto de vista, a liberdade da vontade diz respeito ao entendimento, pois considera mais livre a ação da vontade que é feita com mais deliberação, ou seja, cujas razões são *apercebidas*. O segundo sentido é quando se opõe a liberdade à necessidade que, nesse sentido, diz respeito à vontade nua na medida em que ela é distinta do entendimento. Ao tomar o ato da vontade como algo isolado de tudo mais, que é propriamente o *livre-arbítrio*, podemos considerar que mesmo as mais fortes razões ou impressões que o entendimento apresenta ao espírito impedem que o ato da vontade seja contingente e não o impõe uma necessidade absoluta ou metafísica. É neste último sentido que, afirma Teófilo, “o entendimento pode determinar a vontade, *segundo a prevalência das percepções e das razões* de modo que, mesmo quando ela é certa e infalível, inclina sem necessitar”²²². Assim, do ponto de vista da vontade enquanto parte

²²¹ “Se o espírito fizesse bom uso de suas vontades, ele triunfaria grandemente. Seria preciso começar pela educação, que deve ser regrada de modo a tornar os verdadeiros bens e os verdadeiros maus tão sensíveis quanto for possível, revestindo as noções que deles se formam de forma mais própria para este desígnio; e um homem feito, que não teve tal educação, deve começar antes tarde do que nunca a buscar os prazeres luminosos e racionais para opô-los aos dos sentidos, que são confusos mas tocantes”. Leibniz, NE, II, xxi, §31-34, p. 147.

²²² Leibniz, NE, II, xxi, §8, pp. 137-138. Grifo nosso.

de nosso entendimento, ela é *determinada* pelas percepções e razões precedentes. E enquanto vista como algo independente do entendimento, ela é contingente e, nesse sentido se opondo à necessidade, a vontade é livre.

Não há, portanto, um caminho direto para o bem maior. Tal como uma pedra que se dirige ao centro da terra pelo caminho mais direto pode ficar presa em outras rochas que a impede de seguir o caminho, nós não podemos encontrar o verdadeiro caminho para a felicidade somente buscando o mais curto. Os nossos apetites confusos nos inclinam somente aos prazeres imediatos, enquanto que a razão, moderando nossas percepções e nossos apetites, as coordena para que eles nos guiem à verdadeira felicidade. A felicidade deve consistir em um prazer durável, o que só pode ocorrer em uma progressão contínua e ininterrupta de novos prazeres. Assim, “nossa felicidade jamais consistirá e não deve consistir em uma plena fruição, onde não haveria mais nada a desejar, e que tornaria nosso espírito estúpido, mas em um progresso perpétuo a novos prazeres e a novas perfeições”²²³. Essa progressão não consiste em um total domínio da razão sobre todas as percepções, nem em um prazer completo e perfeito. A multiplicidade das pequenas dores insensíveis das quais não nos apercebemos que constituem a inquietude são indispensáveis para que a busca da felicidade seja acompanhada de um desejo constante por novos prazeres, assim como a pequena força aplicada que não permite com que o pêndulo deixe de pendular. Desde que essas semidores não sejam acompanhadas de uma dor real, ou seja, de uma dor distinta o bastante para ser apercebida, elas funcionam como um motor para a alma sem prejudicá-la. E assim como não há dois pontos de vistas nas Mônadas que sejam exatamente iguais, também não há dois modos exatamente iguais através dos quais as almas organizam as suas percepções para se tornar felizes:

De dois, dos quais um irá incomparavelmente mais rápido por maiores prazeres do que o outro, cada um será feliz em si mesmo e *à part soi*, embora a sua felicidade seja bem diferente. A felicidade é por assim dizer um caminho entre os prazeres; e o prazer não é senão um passo e um avanço em direção à felicidade, o mais curto que se pode fazer seguindo as presentes impressões, mas nem sempre o melhor.²²⁴

²²³ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, §18, GP. VI, p. 606.

²²⁴ Leibniz, NE, II, xxi, §41, p. 152.

As substâncias são por sua própria natureza essencialmente representativas, e as suas representações sempre as inclinam, mais ou menos distintamente, para representações mais agradáveis. A alma racional, ao se aperceber e refletir sobre a totalidade de percepções que compõem nossas representações, pode organizar as suas determinações internas para fazer com que as representações se sucedam de modo a não se inclinar unicamente aos bens mais imediatos e nem aos maiores prazeres, mas sim em direção ao progresso perpétuo de novos prazeres e de novas perfeições, que é o que constitui propriamente a felicidade. Ora, como vimos no capítulo anterior, toda a representação na substância está submetida a um ponto de vista que lhe é particular. Não há portanto um modo único de guiar as nossas percepções pelo caminho da felicidade. Pelo contrário, é pelo conhecimento das regras que relacionam as representações aos seus respectivos pontos de vista que é possível que a alma racional estabeleça o melhor modo possível de governar seus prazeres. Cada ponto de vista deve buscar o seu próprio caminho particular entre os prazeres. Assim, por um contentamento presente, podemos esperar por uma felicidade futura.

CONCLUSÃO

Em uma carta endereçada ao cartesiano holandês Burchard de Volder, respondendo um questionamento de seu correspondente sobre a sua noção de substância e sobre a sua espontaneidade, Leibniz afirma sobre a sua concepção de ideia e de substância:

Uma ideia é algo, por assim dizer, morto e em si mesmo imutável, como a figura; a alma, por outro lado, é algo vivo e ativo, e neste sentido eu não digo que haja uma ideia que tenda por si mesma a modificar-se, mas sim que várias ideias se sucedem umas às outras de forma que uma possa se inferir [*colligi possit*] da outra. Em outro sentido da expressão, poder-se-ia dizer de algum modo que a alma é uma ideia viva e substancial ou, mais corretamente, uma substância ideante [*substantiam ideantem*]²²⁵.

Essa carta não foi enviada a seu destinatário e, em seu lugar, Leibniz enviou uma versão consideravelmente mais resumida de sua teoria da substância em que não faz nenhuma menção ao conceito de ideia, ou da alma como “substância ideante”, expressão que, aliás, aparentemente não reaparece em seus escritos ou correspondências. Segundo Gerhardt, o autor teria desistido de enviar esta carta por ter se estendido demais na explicação de seu sistema, o que não seria necessário para responder aos questionamentos de De Volder. Por mais que qualquer tentativa de estabelecer os motivos pelos quais Leibniz decidiu não enviar essa carta não passe de uma mera suposição, é significativo que uma imagem tão forte do conceito de ideia não se repita sob a pena de Leibniz.

Tal como descrita nessa carta, à imutabilidade e estabilidade da ideia se contrapõe a atividade da alma. A ideia é como uma figura que permanece sempre a mesma, que em si mesma não tende a se modificar, enquanto que, na alma, as ideias se sucedem umas às outras “de forma que uma possa se inferir da outra”. Como já vimos, as ideias são o objeto do pensamento, e não sua forma. E, sendo assim, elas não deixam de existir quando deixamos de pensar nelas. As ideias não se transformam umas nas outras, mas se implicam. Como vimos, a percepção é ao mesmo tempo apetite, ou seja, a tendência para outra representação mais agradável. A ideia, embora seja em si mesma

²²⁵ Leibniz, *Carta a De Volder de 23 de Junho de 1699*, GP. II, pp. 184-185.

imutável, contém em seu interior as regras desta tendência que a leva para outra representação, ou seja, para outra ideia.

É por isso que a alma pode ser considerada uma ideia viva e substancial. Se as ideias são fixas e como que mortas, não se alterando enquanto objeto do pensamento, mas implicando a sucessão de ideias que se seguem dela, a alma é justamente essa sucessão incessante de ideias, que não deixam de se apresentar ao pensamento a todo o momento, ou seja, de se expressar mais ou menos distintamente à alma. Ao afirmar que as ideias se sucedem umas às outras, Leibniz não afirma que elas deixam de existir no intelecto. O que, como vimos, seria impossível. Mas sim que elas existem em sua totalidade no intelecto, e se sucedem segundo os diferentes graus de expressão que possuem, podendo ser distintamente percebidas ou apercebidas, e assim ascender à consciência, ou só serem percebidas enquanto uma multiplicidade confusa. Mas por que então omitir esse trecho da carta enviada?

É possível que, escrevendo a um cartesiano, Leibniz temesse que, ao contrapor as ideias mortas à vida e à atividade da alma, o seu correspondente assumisse que haveria uma passividade nas ideias que se contraporiria a uma atividade do pensamento. Como vimos nos capítulos anteriores, as ideias são ativas na medida em que são a expressão de algo em nossa alma, e a sua passividade é só relativa. Não se pode dizer, como Descartes, que as ideias são como quadros passivos aos quais nosso entendimento ativo se volta ao pensarmos nelas. As ideias não são entes passivos, mas sim expressões de relações que nossa alma trava com todas as outras substâncias e com a totalidade do universo. Nesse sentido, a alma é uma *substância ideante* não só porque ela é capaz de expressar essa totalidade de relações, mas ainda por ser, em certo sentido, essa totalidade.

A substância é como um espelho vivo do universo, como um centro expressivo onde se reúnem as leis com as quais se relaciona expressivamente com toda a criação. Em outras palavras, a alma é constituída pelas suas ideias na medida em que ela é a reunião das relações expressivas estabelecidas a partir de um ponto de vista que lhe é próprio, expressando o universo segundo essa perspectiva particular. A substância é constituída pela atividade expressiva que percebe toda a multiplicidade em sua simplicidade. Não há estritamente falando passividade na substância, mas somente uma atividade perceptiva incessante que só varia em graus de distinção ou de confusão.

Assim, podemos dizer com Belaval que, para Leibniz, “a alma *tem* um ponto de vista, a alma *é* um ponto de vista, e, nesse último contexto, a ênfase não estaria mais na *vista*, mas no *ponto*, o geômetra podendo ser cego”²²⁶. Se a alma *é* um ponto de vista, ela não só possui ideias, mas é formada pelas ideias que se regem pela relação entre seu *situs*, expresso pelo corpo orgânico que lhe pertence, e todas as demais substâncias. Contra Descartes e contra Locke, não se trata mais de considerar a ideia como a imagem ou a cópia de algo exterior em nossa mente, mas sim de considerá-la como uma relação expressiva que dirige a relação da alma, enquanto ponto de vista, com o universo das coisas criadas e com as leis eternas e imutáveis que o regem. Ao manter o paradigma imagético, Leibniz busca compreendê-lo através da relação entre a imagem percebida e o ponto de vista, ou seja, através das leis da perspectiva. O que está em jogo não é a imagem enquanto semelhança intuitiva, mas a imagem enquanto produto de uma lei que relaciona analogicamente dois elementos distintos – o ponto de vista e a coisa percebida – ou seja, da imagem enquanto uma relação expressiva.

As percepções em cada substância se sucedem incessantemente refletindo as mudanças nas percepções de todas as demais substâncias segundo o seu ponto de vista. As ideias, embora em si mesmas imutáveis, são expressas sempre de modos diferentes e com diferentes graus de distinção a cada momento. A percepção envolve as ideias na medida em que ela representa a multiplicidade na unidade da substância. Mas sendo ao mesmo tempo apetite, a atividade perceptiva não pode se resumir ao imobilismo das ideias. A representação decorrente da atividade perceptiva é dinâmica no seu jogo de distinção e confusão, de consciência e pequenas percepções, de luz e de sombras. As diversas tendências e inclinações se somam, se compõem e se combinam de modo a formar essa representação em constante transformação. O que diferencia a representação na substância da representação feita por uma pintura no quadro, ou de palavras e símbolos escritos em um papel, é justamente essa atividade incessante. A representação substancial não se deixa fixar, ela está sempre em movimento. E esse movimento não é nada menos do que a atividade vital da Mônada.

Tendo isso em vista, seria realmente necessário afirmar a diferenciação entre a ideia morta e a atividade perceptiva viva e ativa da alma? Seria temerário afirmar que Leibniz deixou de enviar esta carta a De Volder por ter repensado a concepção da ideia

²²⁶ Belaval, Y. *Études leibniziennes: de Leibniz à Hegel*, p. 144, 1993.

como uma coisa morta. Entretanto, é de fato notável que essa imagem não reapareça na sua obra com a frequência que seria de se esperar de uma metáfora tão incisiva sobre um tema que reaparece em praticamente todos os seus escritos sobre metafísica. E ainda mais notável que na *Monadologia* Leibniz mencione poucas vezes o termo “ideia”, e apenas uma vez nos *Princípios da Natureza e da Graça*. Sabemos que os dois textos, ambos escritos em 1714, são as duas grandes sínteses da metafísica leibniziana nos seus últimos anos, e descrevem o seu sistema de modo mais acabado. Neles, ao contrário do que ocorre no *Discurso de Metafísica* e nos *Novos Ensaios*, Leibniz não se vale do termo no contexto da explicação da atividade perceptiva da alma, nem para conceituar a sua noção de representação. Vejamos então em que sentido ele é usado em cada caso.

Nos §33 e §35 da *Monadologia*, assim como no §5 dos *Princípios*, a ideia é tomada em seu sentido estritamente formal. Nos dois primeiros, o que é colocado em questão são as *ideias* (ou verdades) *simples*, que são produtos da análise que o entendimento opera sobre as verdades necessárias, e que não podemos dar a definição – sendo assim equiparadas aos *princípios primitivos*, que não podem e não precisam ser provados, pois seu oposto contém uma contradição expressa²²⁷. No terceiro, o que está em jogo é a *conexão indubitável* das ideias que se dão pelo *raciocínio verdadeiro* que os Espíritos possuem e que dependem das verdades necessárias ou eternas. Neste contexto, o conhecimento das verdades eternas é apresentado como uma conexão certa de ideias, que pela natureza dessas verdades, devem ser as mesmas ideias simples que são o produto das análises que o entendimento faz das verdades necessárias²²⁸.

Nos §43, §48, §51 e §53 da *Monadologia*, por sua vez, Leibniz trata das ideias tal como elas se encontram na mente divina. Segundo eles, Deus é a região das ideias das quais dependem as verdades eternas. No conhecimento de Deus, estão contidas todas as ideias, pertencentes ao mundo criado e à todos os mundos possíveis que não foram criados, além das razões do desenvolvimento das Mônadas e de suas entre-expressões²²⁹. Essas duas concepções de ideia se afastam muito daquilo que Leibniz havia desenvolvido no *Discurso de Metafísica* e nos *Novos Ensaios*, assim como em outros textos próximos, nos quais, como vimos, a ideia é a expressão das coisas em

²²⁷ Leibniz, *Monadologie*, §33 e §35, GP. VI, p. 612.

²²⁸ Cf. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §5, GP. VI, pp. 600-601.

²²⁹ Leibniz, *Monadologie*, §43, §48, §51 e §53, GP. VI, pp. 614-616.

nosso intelecto. Assim, é notável que a *Monadologia* defina a percepção somente em termos de representação, sem fazer qualquer referência ao conceito de *ideia*.

Seja em seu sentido formal, relativo ao conhecimento das verdades eternas, seja enquanto conteúdo do conhecimento na mente divina, a ideia apresentada na *Monadologia* e nos *Princípios* possui uma característica em comum: elas se referem às verdades *eternas* ou, o que é o mesmo, ao conteúdo do conhecimento tal como ele se encontra na mente divina. Em ambos os casos, a ideia possui algo de invariável. Por serem eternas, elas são imutáveis e, retomando a expressão da carta à De Volder, como que mortas. A percepção, por outro lado, é “o estado *passageiro* que envolve e representa uma multiplicidade na unidade ou na substância simples” ²³⁰. Ele é *passageiro* pois possui uma duração determinada, se alterando conforme os diferentes apetites inclinam a alma para um lado e para o outro. Sendo o tempo um contínuo, é impossível fixar o momento em que a representação da multiplicidade deixa de ser o que ela era e se transforma. A percepção, sendo uma atividade inerente e essencial à substância, é a sucessão incessante de representações que se expressam no tempo de forma sempre diferente, e sempre de acordo com o seu ponto de vista.

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

Mas se é assim, por que manter em tantos outros escritos o vocabulário da ideia enquanto objeto do pensamento, se a definição da percepção tal como afirmada na *Monadologia* é suficiente para explicar a representação do universo na Mônada? Poder-se-ia afirmar que no desenvolvimento da filosofia leibniziana o conceito de percepção foi aperfeiçoado de modo que o uso do termo “ideia” para determinar o objeto do

²³⁰ Leibniz, *Monadologie*, §14, GP. VI, p. 608. Grifo nosso.

pensamento e o seu conteúdo representativo deixou de ser relevante. Mas, ao olhar os textos das diferentes fases da metafísica madura de Leibniz, não encontramos uma variação relevante na sua concepção de percepção que justifique tal hipótese. Embora haja um aprofundamento de diversas teses relacionadas à percepção no decorrer de sua obra, a caracterização da atividade perceptiva da substância como representação da multiplicidade ou do universo na substância, e da substância como espelho vivo do universo, se manteve constante.

Se a ideia é algo de imutável, como escreveu Leibniz na carta não enviada a De Volder, ela só pode existir enquanto tal na mente divina ou nas verdades eternas: daí seu sentido na *Monadologia* e nos *Princípios*. Uma vez objeto do pensamento nas substâncias finitas, a ideia se torna *passageira* senão em sua natureza, ao menos no modo como ela é expressa na alma. As ideias podem se expressar mais ou menos distintamente, mais ou menos conscientemente, conforme as séries das percepções e apetites precedentes, e conforme ao ponto de vista a partir da qual a substância percebe o universo. Haveria então uma contradição entre o vocabulário da *Monadologia* no que se refere à representação e a teoria das ideias que Leibniz desenvolveu anteriormente contra o cartesianismo e contra Locke? Nos parece que não.

Como vimos no decorrer do presente estudo, Leibniz desenvolve os principais aspectos de sua concepção de representação em uma direta oposição à filosofia cartesiana e ao empirismo de Locke. Oposição esta que não pode ser resumida em um mero confronto direto. Ao criticar a concepção de ideia de ambos os autores, Leibniz se vale dos vocabulários e conceitos dos filósofos a quem se opõe para tecer tanto as críticas como a sua própria posição sobre o tema. As querelas com a filosofia cartesiana fizeram parte do desenvolvimento da filosofia leibniziana desde suas primeiras formulações. No caso específico de sua concepção de representação e de percepção, Leibniz sempre foi um leitor atento das querelas sobre as ideias que se desenvolveram entre os cartesianos (especialmente entre Arnauld e Malebranche) e teceu diversas observações sobre o tema. Além disso, sua ampla correspondência tanto com cartesianos quanto com seus maiores críticos moldou nesses escritos o seu vocabulário para aproximar, tanto quanto fosse possível, sua filosofia a uma linguagem cartesiana. O que não quer dizer que Leibniz esconda suas dívidas com Descartes nesse tema, principalmente com a revolução feita pelo autor francês na própria definição do termo *ideia*, tornando-o, como vimos, parte da própria mente humana, e não um arquétipo

divino. Assim, ele pode afirmar que “tenho o costume de dizer que a filosofia cartesiana é como a antecâmara da verdade, e que é difícil penetrar bem adiante sem ter passado por aí: mas nós nos privamos do verdadeiro conhecimento do fundo das coisas quando nós nos retemos nela”²³¹

Embora o mesmo não ocorra com a filosofia de Locke, é uma intensão expressa de Leibniz se valer do mesmo “sistema comum” do qual parte o empirista. Assim, ao se valer da linguagem mais popular do autor do *Ensaio*, em contraposição à sua própria que é “mais acromática e mais abstrata”²³², Leibniz se apropria do uso que Locke faz do termo *ideia* para mostrar como mesmo a partir do sistema comum pode-se defender a existência de ideias inatas. Também por meio dessa linguagem, o leibniziano Teófilo pode aproximar em diversos momentos a filosofia de Locke e de Descartes, a despeito da discordância de ambos sobre a origem das ideias.

A *Monadologia* e os *Princípios da Natureza e da Graça*, escritos por Leibniz como sínteses de sua metafísica, podem abster-se de utilizar a ideia no sentido cartesiano. Mas no restante de suas obras filosóficas este uso é fundamental para que ressalte a aprofunde a sua própria teoria da representação. A contraposição com as filosofias cartesianas e empiristas não só mostram como Leibniz se opõe aos seus autores, como ainda permite com que ele se valha dos contextos e dos vocabulários nos quais essas filosofias se encontram para desenvolver as mais diversas e ricas consequências de sua própria filosofia da representação²³³.

²³¹ Leibniz, *Reponse aux reflexions qui se trouvent dans le 23 Journal des Sçavans de cette année touchant les consequences de quelques endroits de la philosophie de des Cartes*, GP. IV, p. 237.

²³² Leibniz, NE, *Préface*, p. 37.

²³³ Como nos lembra Bréhier: “Leibniz não é um doutor acadêmico [...]. Ele não é também um desses ecléticos pragmáticos que se contentam em um acordo de fato. A concordância dos espíritos tem para ele uma raiz metafísica na unidade do Espírito soberano e absoluto; mas os espíritos não podem se comunicar diretamente no Verbo; não há visão em Deus ou experiência metafísica; a diversidade das opiniões humanas é como uma cunhagem indefinida de uma unidade; a discussão sobre como o único modo humano de assegurar a comunicação e, finalmente, a comunhão dos espíritos; a razão não é intolerante; a tolerância possui, ao contrário, um fundamento racional”. Bréhier, É. *Leibniz et la discussion*, In: *Études de philosophie moderne*, 1965, p. 82-83.

BIBLIOGRAFIA:

Obras e edições de Leibniz:

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Die philosophischen Schriften**. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Berlin, Weidmann, 1875-85, 7 vols.

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

_____. **Obras Escolhidas**. In: **Os Pensadores**, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Opuscles et fragments inédits**. (Couturat, L. org.). Paris: Félix Alcan, 1903.

_____. **Opuscles philosophiques choisis**. Paris: J. Vrin, 1978.

_____. **Essais de Théodicée**, Paris: Garnier-Flammarion, 2010.

_____. **Nouveaux essais sur l'entendement humain**. Paris: Garnier-Flammarion, 1990.

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

_____. **Réfutation inédite de Spinoza** (Gaudemar, M. ed.), Arles: Actes Sud, 1999.

_____. **Obras filosóficas y científicas**. Edición de la Sociedad Española Leibniz, Granada: Editorial Comares, 2011.

_____. **The Leibniz-Des Bosses Correspondance**, New York: Yale University Press, 2007.

Outras bibliografias primárias:

DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**, (Adams, C. e Tannery, P. Ed.). 11 vol. Paris: Vrin, 1971.

_____. **Oeuvres philosophiques de Descartes**, Paris: Éditions Garnier, 1973.

_____. **Obras Escolhidas**, In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Discours de la Méthode: texte et commentaire par Étienne Gilson**, Paris: Vrin, 1962.

LAMY, Bernard. **Entretien sur les sciences**, Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

_____. Tratado de perspectiva, In: Lichtenstein, J. (org.), **A pintura, textos essenciais**, vol. 3, São Paulo: Editora 34, 2004

LOCKE, John. **An Essay Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Oeuvres**, (Rodis-Lewis, G. Ed.), 2 vol., Paris: Gallimard, 1992.

PLATÃO, **Fédon**, Belém: ed.ufpa, 2011.

Bibliografia secundária:

ANTOGNAZZA, Maria Rosa. **Leibniz, an intellectual biography**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BALTRUSAITIS, Jurgis. **Anamorphoses, ou thaumaturgos opticus**, Paris: Flammarion, 1984.

BELAVAL, Yvon. **Leibniz critique de Descartes**. Paris: Gallimard, 2003

_____. **Études leibniziennes: de Leibniz à Hegel**. Paris: Gallimard, 1993.

BKOUCHE, Rudolf. La naissance de projectif: de la perspective à la géometrie projective, In: RASHED, Roshdi. (org.) **Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique**, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.

BRÉHIER, Émile. Leibniz et la discussion, In: **Études de philosophie moderne**, Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

BRUNSCHVIG, Leon. **Les étapes de la philosophie mathématique**, Paris: A. Blanchard, 1993.

DUCHESNEAU, François. **Leibniz: le vivant e l'organisme**, Paris: Vrin, 2010.

_____. **L'Empirisme de Locke**, La Haye: Martinus Nijhoff, 1973.

FICHANT, Michel. L'invention métaphysique, In: LEIBNIZ, G.W. **Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes**, Paris: Gallimard, 2004.

_____. **Leibniz e as máquinas da natureza**, In: Dois pontos, vol.2, nº1, outubro de 2005.

GARBER, Daniel. **Leibniz: Body, Substance, Monad**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GAUDEMAR, Martine de. **Leibniz: De la puissance au sujet**, Paris: Vrin, 1994.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**, Paris: Aubier, 1968.

HIRATA, Celi. **Apercepção versus percepção: os espíritos na cosmologia leibniziana**, *Princípios*, v.15, n.24, Jul-Dez. 2008

JOLLEY, Nicholas., **The Light of the Soul: theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes**, Oxford: Oxford University Press, 1990.

_____. **Leibniz and Locke: A study of the New Essays on Human Understanding**, Oxford: Clarendon Press, 1986.

LEBRUN, Gérard. A noção de “semelhança” de Descartes a Leibniz, In: **A filosofia e sua história**, São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LACERDA, Tessa Moura. **A expressão em Leibniz**, Tese de doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e Verdade no sistema cartesiano**, São Paulo: Loyola, 1992.

McRAE, Robert. **Idea as a philosophical term in the seventeenth century**, In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 2 (Apr. - Jun., 1965), pp. 175-190.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L’Oeil et l’Esprit**, Paris: Gallimard, 1992.

MICHAUD, Yves. **Locke**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MONZANI, Luiz Roberto, **Desejo e prazer na idade moderna**, Campinas: Editora Unicamp, 1995.

PANOFSKY, Erwin. Die perspektive als “symbolische Form”, In: **Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft**, Berlin: Verlag Volker Spiess, 1980.

PASINI, Enrico. **Corpo e funzioni cognitive in Leibniz**. Milan: F. Angeli, 1996.

PHEMISTER, Pauline. **Leibniz and the natural world**, Dordrecht: Springer, 2005.

REY, Anne-Lise, Action, Perception, Organization, In: SMITH, Justin E.H., NACHTOMY, Ohad. (orgs.), **Machines of nature and corporeal substances in Leibniz**, Dordrecht: Springer Synthese New Historical Library, 2011.

SERRES, Michel. **Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

SYLVESTER, David. **Entrevistas com Francis Bacon**, São Paulo: Cosac Naify, 2007.