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

A EXPRESSÃO EM LEIBNIZ

TESSA MOURA LACERDA

São Paulo
2006

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

A EXPRESSÃO EM LEIBNIZ

TESSA MOURA LACERDA

Tese 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 a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

São Paulo
2005

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao Professor Franklin Leopoldo e Silva, por ter orientado meu trabalho desde a graduação, sem jamais questionar minha liberdade de interpretação e, ao mesmo tempo, sem jamais me deixar sozinha nos caminhos de leitura que escolhi. Devo-lhe muito mais do que este texto, devo-lhe a maneira como encaro o trabalho filosófico.

Agradeço também à Professora Marilena Chaui, com quem convivo desde a minha graduação. Nessa relação quase cotidiana, em nossas discussões teóricas, em nossas conversas sobre o fazer filosófico e sobre política, nas leituras que ela faz de meus textos, inclusive como membro da banca de mestrado e da qualificação do doutorado, aprendi e aprendo muito mais do que Filosofia.

Agradeço ao Professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura, pelas observações valiosas nos exames de qualificação para o mestrado e para o doutorado.

Agradeço ao Professor Luiz Roberto Monzani, pelas questões que me fez na defesa de mestrado e que me levaram a escrever este doutorado.

Agradeço a todos os meus colegas do Grupo de Estudos Espinosanos ou Seiscentistas, no qual encontro um espaço de discussão, de partilha das angústias filosóficas, de conversa, um espaço de convivência por vezes difícil, mas sem o qual estudar Filosofia seria uma atividade bem menos prazerosa. Todos eles, seja pelas observações que fazem aos meus textos, seja pelas interpretações que apresentam em seus próprios textos, contribuíram para este trabalho.

Agradeço a Mariluce Moura, minha mãe, por muitas coisas, mas sobretudo por criar as condições intelectuais e materiais que me permitem estudar Filosofia e, particularmente, escrever este texto. Sem sua ajuda concreta, cotidiana, infalível, sua orientação, seu companheirismo, eu não teria escrito este doutorado.

A Rino Marconi, meu pai, porque mesmo de longe nunca deixou de estar presente e inspirar este trabalho com sua perspectiva única sobre a vida.

A José Bento Ferreira, com quem divido angústias e alegrias cotidianas, e que me ajudou a encontrar o tempo de me dedicar ao doutorado.

A Elisa Pereira, Luiza Pereira e Tiago Marconi, por tornarem o período em que me dediquei a escrever este texto muito divertido.

A Gabriela D'Elia e Marília Aceiro, amigas inseparáveis que contribuíram direta e indiretamente com este trabalho.

A Fani Kaufman, por me ajudar a dirigir meu olhar ao que interessa e a aceitar o obscuro, imperceptível, inconsciente como essencial à expressão. Sem essa compreensão, não seria possível escrever sobre a expressão em Leibniz.

A Celso Paciornik.

A Juliana, Eliana e Neil Ferreira.

Ao Departamento de Filosofia da USP, em especial às meninas da secretaria do Departamento, por toda a ajuda e dedicação.

A Fapesp – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, por financiar minha pesquisa de doutorado.

RESUMO

A expressão é uma das noções mais importantes da filosofia de Leibniz. O filósofo a aborda diretamente em alguns textos, porém, mais que um objeto de análise, a noção de expressão organiza e faz convergir reflexões acerca da teologia, da ontologia e da epistemologia leibnizianas. Leibniz não é o primeiro a tratar da expressão, a originalidade de sua abordagem está em uma interpretação matemática da expressão, que permite defini-la como uma analogia de relações entre a expressão e o exprimido. Uma coisa exprime outra, diz Leibniz, quando há uma correspondência regular e recíproca entre as duas, ou entre o que se pode dizer de uma e de outra. Assim, a expressão pressupõe a analogia e a harmonia.

Definida a relação expressiva nesses termos é possível, no nível teológico ou metafísico, explicar como Deus se exprime em formas simples, absolutas e infinitas, que se exprimem em sistemas gerais de fenômenos ou mundos possíveis, que estão exprimidos em noções individuais e não existem fora delas. No nível ontológico, diremos que os indivíduos exprimem Deus como causa e o mundo de que fazem parte. Esses indivíduos, por sua vez, se exprimem como fenômenos que são unificados pelo pensamento como corpos. A relação que define os corpos e a relação entre corpos exprimem as relações ideais que as substâncias individuais mantêm entre si, a ordem física exprime a ordem metafísica.

No nível epistemológico, diremos que nossas idéias exprimem as idéias de Deus, convimos com Deus nas mesmas relações. Mas para conhecer essas relações é preciso desenvolver a expressão presente em uma idéia. A classificação das idéias em Leibniz pressupõe esse desenvolvimento progressivo que se dá como uma análise gradual: as idéias podem ser obscuras ou claras, estas confusas ou distintas, estas inadequadas ou adequadas, e as idéias adequadas podem ser objeto de um conhecimento cego ou simbólico e de um conhecimento intuitivo, muito raro.

A abrangência da noção de expressão permite colocar em relação ordens heterogêneas e mostrar a convergência e a semelhança dos diferentes. Nessa medida, podemos relacionar coisas tão diferentes como caracteres e pensamentos, daí a busca de Leibniz por uma língua ou Característica universal.

Palavras-chave: Expressão, Analogia, Harmonia, Relação, Caractere.

ABSTRACT

Expression is one of the most important notions of Leibniz's philosophy. The philosopher addresses it directly in some texts, however, more than an object of analysis, the notion of expression organizes and makes reflections about Leibnizian theology, ontology and epistemology converge. Leibniz is not the first to deal with expression; the originality of his approach lies in a mathematical interpretation of expression, which makes it possible to define it as an analogy of relations between expression and expresser. One thing expresses another, says Leibniz, when there is a regular and reciprocal correspondence between the two, or between what can be said of one and the other. Accordingly, expression presupposes analogy and harmony.

Having defined the relation of expression in these terms, it is possible, at the theological or metaphysical level, to explain how God expresses himself in simple, absolute and infinite forms, which express themselves in general systems of phenomena or possible worlds, which are expressed in individual notions and do not exist outside them. At the ontological level, we shall say that individuals express God as a cause and the world which they are part of. These individuals, in turn, express themselves as phenomena that are unified by thought as bodies. The relation that defines the bodies and the relation between bodies express the ideal relations that individual substances maintain amongst themselves, the physical order expresses the metaphysical order.

At the epistemological level, we shall say that our ideas express the ideas of God; we agree with God in the same relations. But to know these relations, the present expression in an idea has to be developed. The classification of ideas in Leibniz presupposes this progressive development that takes place as a gradual analysis: the ideas may be obscure or clear, these ones confused or distinct, these ones inadequate or adequate, and the adequate ideas may be the object of a blind or symbolic knowledge and of an intuitive knowledge, very rare.

The scope of the notion of expression makes it possible to put heterogeneous orders into a relation and to show the convergence and similarity of different things. In this measure, we can relate such different things as characters and thoughts, hence Leibniz's quest for a universal language or Characteristic.

Key words: Expression, Analogy, Harmony, Relation, Character.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....p.09

A gênese da expressão: analogia matemática?.....p.10

Expressão e harmonia.....p.15

Uma filosofia expressiva.....p.23

CAPÍTULO I – A MATEMÁTICA DA EXPRESSÃO

A relação entre a matemática e a metafísica: modelo.....p.31

O infinito.....p.36

O novo algoritmo.....p.43

Um pensamento cego.....p.53

A relação entre a filosofia e a matemática: expressão.....p.58

A característica geométrica.....p.71

CAPÍTULO II – UMA ONTOLOGIA EXPRESSIVA: DE DEUS AOS CORPOS

A prova da existência de Deus.....p.85

Analogia.....p.89

Simplicidade.....p.98

Uma tese: o nada.....p.102

Do nada, nada vem.....p.105

O princípio de continuidade.....p.113

O indivíduo como ponto ou centro expressivo.....p.120

O corpo como fenômeno da alma.....p.124

A harmonia preestabelecida.....p.130

CAPÍTULO III – A EXPRESSÃO IDÉIA

A expressão é um gênero.....p.142

Conhecer é criar?.....p.147

Pensamentos e idéias.....p.153

Entre Platão e Aristóteles.....p.159

O que é idéia?.....p.163

As definições e os signos.....p.174

A classificação das idéias: do obscuro ao intuitivo.....p.186

CONCLUSÃO.....p.200

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....p.217

A Nara Lacerda Ferreira, minha filha.

Em memória de suas bisavós,
Regina Moura,
de uma sabedoria indescritível,
e Célia Lacerda.

“É tudo como aqui, em toda parte e sempre.”

G. W. Leibniz

INTRODUÇÃO

O que é a expressão? O que significa exprimir e exprimir-se? Como indivíduos distintos, mundos particulares, comunicam-se entre si e se entendem? Entendem-se de fato? E o que significaria entender-se? Seguramente não é ver pelos olhos do outro, não é estar no lugar do outro – se fosse assim, colocar-se no lugar do outro não precisaria ser um mandamento moral e religioso, seria uma obviedade. As línguas distintas, as culturas diferentes estabelecem separações entre grupos de indivíduos, mas jamais se colocam como uma barreira intransponível quando os indivíduos buscam um ideal comum. Um ideal comum é capaz de tornar mais próximo que um vizinho, mais compreensível que um familiar, uma pessoa de um universo cultural completamente distinto. Como isso é possível? Há uma estrutura comum a todos os homens que permite a comunicação entre eles? Mas, então, por que se desentendem? O que os afasta e o que os aproxima? Se a ênfase for posta na diferença determinante da perspectiva que cada indivíduo tem do mundo, perspectiva que o define como indivíduo, então aparentemente não há comunicação possível. Se, ao contrário, a ênfase estiver na identidade do mundo que cada um percebe à sua maneira, então talvez possamos vislumbrar a possibilidade de comunicação, sem, no entanto, jamais esquecer as diferenças que definem a individualidade. Mas se essas diferenças individuais são tão determinantes, como se dá esse milagre da comunicação? E como pode haver indivíduos capazes de comunicar algo debochando do tempo e do espaço, capazes de dar uma expressão "atemporal" de sua individualidade como os artistas e, também, os filósofos?

São essas questões que movem este trabalho. Não serão objeto direto de estudo, mas estão no horizonte deste estudo. Pode ser inusitado começar um texto fazendo perguntas que não pretendemos responder, pelo menos não de maneira direta. Mas talvez seja também um modo de mostrar a importância de uma filosofia que não pode ficar restrita ao tempo que lhe deu origem. É com essas dúvidas que lemos um texto escrito há mais de três séculos hoje. Poderíamos sublinhar as influências de Leibniz na filosofia, o uso científico que se faz de certos conceitos deste filósofo ainda hoje, as conseqüências dessa filosofia para a história do pensamento ocidental e mostraríamos, então, quão importante ainda é essa filosofia. Nosso intuito é bem mais modesto. Queremos apenas entender como, no interior desse pensamento, é concebida a expressão.

A gênese da expressão: analogia matemática?

O que é expressão? O que significa exprimir-se? Por que podemos dizer que uma coisa exprime outra? Leibniz afirma: *"diz-se* exprimir *uma coisa aquilo em que há relações (*habitudines*) que correspondem às relações da coisa a ser exprimida"*[1]. Esta é provavelmente a primeira formulação de uma das noções mais importantes de sua filosofia. A idéia de expressão perpassa a obra madura de Leibniz em sua totalidade, fazendo convergir reflexões matemáticas, epistemológicas, metafísicas, ontológicas. Mais que um fio de Ariadne, a expressão é como uma linha que constitui os tecidos das diferentes temáticas dessa filosofia, é parte da matéria de cada uma dessas tramas. Por isso, para pensar a expressão em Leibniz, não basta tratar desse tema abstratamente, é preciso penetrar nos temas mais importantes de sua filosofia e, no interior deles, procurar analisar como a expressão opera.

A definição do opúsculo citado acima, *Quid sit idea*, do fim da década de 70, é uma definição bastante geral de expressão. Nesse texto, partindo da análise da idéia, Leibniz é levado a definir a expressão como uma correspondência entre dois elementos quaisquer, a coisa que exprime e a coisa exprimida, sem especificar a natureza da relação ou dos termos que se relacionam. Num primeiro momento essa correspondência parece ter apenas um sentido, isto é, o que exprime corresponde ao que é exprimido, as relações presentes no que exprime correspondem às relações do exprimido. Segundo os exemplos, o módulo de uma máquina exprime a máquina (trata-se de uma relação entre um e múltiplo, o módulo é uma regra de construção comum a quantas máquinas se queira construir, é uma regra que se conserva na construção das máquinas); um desenho no plano exprime um sólido (trata-se de uma relação ponto a ponto, ou seja, cada ponto do plano corresponde a um ponto do sólido, é, portanto, uma relação entre duas multiplicidades); as orações exprimem pensamentos e verdades, os caracteres exprimem números (são relações entre multiplicidades: o conjunto de sons exprime o conjunto de pensamentos e verdades, um conjunto de caracteres exprime o conjunto dos números); a equação algébrica exprime o círculo ou outra figura (há uma correspondência ou correlação na tradução de uma figura por uma equação). Esses exemplos que, à primeira vista, parecem aleatórios, podem ser compreendidos no interior de uma

[1] "Quid sit idea", *in Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von Gerhardt, Berlin: Georg Olms Verlag, 1890 (doravante citado PS, seguido do volume e da página). – VII, p.263.

mesma rede expressiva. Para Michel Serres[2], há uma correspondência das verdades em relação às palavras, das palavras aos caracteres, dos caracteres aos números, dos números aos pontos, dos pontos à figura plana, dessa projeção ao sólido, do sólido matemático à máquina. Leibniz não afirma de imediato a possibilidade do sentido inverso de correspondência, o que só fará depois das sucessivas precisões desse conceito extremamente geral de expressão, através desses exemplos particulares, no fim do texto, ao afirmar que essa relação pode ser recíproca: "*Pode também acontecer que se exprimam mutuamente as coisas que provém da mesma causa*"[3]. Essa afirmação poderia ser lida simplesmente como, por exemplo, todas as máquinas, que provêm do mesmo módulo, exprimem-se mutuamente. Mas se ampliarmos a noção de causa até o limite da causa universal do que existe, podemos dizer que não só as máquinas se exprimem mutuamente, mas exprimem também o módulo, a regra de sua construção. E assim a expressão pode ser pensada não apenas na correspondência da expressão em relação ao exprimido, mas, reciprocamente, do exprimido a sua expressão – o que fica mais claro através dos exemplos que colocam em correspondência não uma unidade e uma multiplicidade, mas multiplicidades distintas (números e caracteres, palavras e sons, pontos de um sólido e pontos no plano).

Embora Deleuze, ao opor uma certa pureza da categoria de expressão em Espinosa à extensão que essa categoria adquire em Leibniz, faça questão de frisar que Leibniz, ao contrário de Espinosa, trata "*explicitamente da compreensão e da extensão da categoria de expressão*"[4], a definição de *exprimir* que o filósofo nos dá no *Quid sit idea* é uma das únicas que pode ser dita "explícita". Como explica Rauzy[5], essa parcimônia na exposição da idéia de expressão se funda na confiança de Leibniz em uma noção cuja significação, estabelecida nesse opúsculo, não devia variar. Precisando essa significação, depois dos exemplos, Leibniz prossegue: "*pelo simples exame das relações do que exprime podemos chegar ao conhecimento das propriedades correspondentes da coisa a ser exprimida. Vê-se assim que não é necessário que o que exprime seja semelhante à coisa exprimida, contanto que seja*

---

[2] Serres, M. – *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques.* Paris: PUF, 1968 – volume I, pp.57-58.

[3] PS, VII, p.264.

[4] Deleuze, G. – *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968 – p.305.

[5] Rauzy, J.-B., *in* Leibniz – *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998 – p.441.

preservada uma certa analogia das relações."[6] O que há de comum entre essas expressões (o módulo da máquina, a figura no plano, a oração, os caracteres etc.) é essa analogia de relações. Essa analogia de relações é um elemento invariável. Quando a correspondência entre a expressão e o exprimido é plena há uma identidade, nada varia, a analogia é total e, em última instância, deixa de ser analogia para se transformar em identidade. Essa analogia pode ser pensada, então, como um cadeia gradativa, do máximo de analogia (a identidade) ao mínimo de analogia (a diferença). Eis por que Leibniz afirma que "todo efeito integral representa a causa plena": a identidade é como um caso particular de analogia, o caso limite[7]. Neste caso, a fidelidade é total, mas não é preciso que haja identidade para haver expressão, basta que se conserve alguma analogia, basta que se mantenha a correspondência entre expressão e exprimido por algum elemento invariável. Definida em termos matemáticos como analogia, ou conservação de uma relação (*habitus* é o termo usado por Leibniz para "relação", o mesmo termo que aparece nos *Elementos* de Euclides e em Descartes[8]), a palavra expressão é usada por Leibniz, no entanto, de uma maneira mais ampla, também em sentido metafísico. Isso fica evidente pelos exemplos trazidos por Leibniz para ilustrar essa definição: *"as ações de cada um representam sua alma e o próprio Mundo representa de alguma maneira Deus"*[9]. Assim, mesmo que tenha uma origem matemática, a noção de expressão ganha uma amplitude metafísica, e ontológica dirá Lamarra[10], desde o momento em que foi definida.

Este comentador procura traçar o percurso das reflexões leibnizianas acerca da teoria da expressão que, diz ele, a partir do *Discurso de metafísica* aparecerá como um dos temas mais originais e profundos da filosofia de Leibniz. A relação de expressão, determinante na ontologia leibniziana apresentada no *Discurso de metafísica*, estava se delineando como tema na filosofia de um jovem Leibniz. O horizonte problemático em que a relação de expressão vai tomando corpo é o projeto da Característica Universal e o reconhecimento da função paradigmática das matemáticas. A desconfiança de Leibniz em relação a um conhecimento intuitivo, sua apreciação do aspecto formal do raciocínio e da demonstração explicam seu

---

[6] "Quid sit idea", PS, VII, p.264.

[7] Cf. Serres, M. – *Op. cit.* – volume I, p.59.

[8] Cf. Rauzy, J.-B., *in* Leibniz – *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.480.

[9] "Quid sit idea", PS, VII, p.264.

[10] Lamarra, A. – "Sur l'origine de la theorie de l'expression dans la philosophie de Leibniz" *in Recherches sur le XVIIe siècle*, número 5 – p. 78-83.

interesse pelo simbolismo. A Característica seria um instrumento algorítmico adequado a uma nova lógica – baseada em relações e não mais no silogismo aristotélico. Segundo Lamarra, a tentativa de Leibniz de estabelecer esse instrumento algorítmico encontra resposta, num primeiro momento, nas pesquisas, amplamente difundidas no século XVII, sobre uma língua universal. Para Lebniz, a possibilidade de formulação de uma linguagem ou uma escritura filosófica está vinculada à possibilidade de reduzir os pensamentos humanos a elementos simples, a um alfabeto das noções humanas, o que coloca em primeiro plano a questão da definição. O risco a ser evitado é a redução da verdade ao caráter convencional da linguagem. Eis por que Leibniz distingue as condições que são fundamento da verdade (isto é, a coerência lógica do enunciado de uma verdade ou a não contradição das relações estabelecidas em uma definição entre os diferentes conteúdos ou idéias) e as condições que tornam possível a expressão de uma verdade (ou seja, a estrutura algorítmica deve refletir aquelas relações entre idéias da maneira mais adequada).

Pensada inicialmente a partir das palavras, a função simbólica e cognitiva passa a englobar todo tipo de simbolização do pensamento, todo tipo de caractere. É nesse contexto que a matemática adquire valor exemplar para Leibniz: uma vez que os símbolos se mostram imprescindíveis para o pensamento humano – Leibniz afirma em um texto contemporâneo ao *Quid sit idea* que *"nunca poderei conhecer, descobrir, provar sem me servir de palavras ou sem que outros símbolos estejam presentes em meu espírito*", na ausência de caracteres "*nunca pensaríamos em algo com distinção, nem seríamos capazes de raciocinar*"[11] –, é preciso encontrar um sistema de símbolos que exprima adequadamente a verdade. Ora, como mostra F. Leopoldo e Silva, o conhecimento simbólico pode ser entendido de duas maneiras: na matemática, em que os símbolos empregados correspondem a idéias claras que a mente não focaliza momentaneamente (mas poderia fazê-lo se quisesse); e nas verdades de fato, em que as idéias dos elementos só podem ser pensadas confusamente. Neste segundo caso, corremos o risco de usar um símbolo em lugar de uma idéia que cremos possuir, sem possuí-la realmente, ou de supor que analisamos alguma vez a noção que o símbolo pretensamente exprime, sem jamais termos feito isso. A flutuação semântica da linguagem natural não afeta a matemática: *"é precisamente porque podemos estabelecer significados unívocos para os símbolos matemáticos que esta ciência é verdadeiramente demonstrativa. A certeza*

[11] *Dialogus*, PS, VII – p.191. (tradução argentina: "Diálogo sobre la conexión entre las cosas y las palavras" *in Escritos Filosoficos*. Ed. E. de Olaso, Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982 – p.175).

matemática provém de uma eficiência simbólica – se assim se pode dizer – que as palavras não possuem"[12].

Se a gênese da idéia de expressão está efetivamente relacionada às reflexões acerca da Característica e esta, por sua vez, encontra na matemática um modelo de sistema simbólico que preserva os caracteres da flutuação semântica da linguagem natural, então é possível que neste percurso reflexivo Leibniz tenha associado a *definição*, que desempenha um papel central na idéia de *alphabetum notionum humanorum*, à *equação*, como parecem sugerir Lamarra e Kulstad[13]. Embora essa associação não signifique uma subordinação da definição à equação – veremos no primeiro capítulo que a equação é que é tomada como um caso particular de definição. Por isso, mesmo que os estudos matemáticos tenham levado Leibniz a precisar o que entendia por definição, 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. Exprimir designaria na língua matemática da época a relação entre dois termos de uma igualdade, a lei que associa dois elementos, x e y. Mas um enunciado como "x exprime y" deve ser considerado elíptico, na medida em que x e y são conjuntos ou pares ordenados de números, assim a equação libera a razão da consideração direta do objeto denotado, e a razão passa a operar apenas com os signos para adquirir conhecimentos. 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. É isso que a Característica deveria fazer: ela seria a criação de um algoritmo que, por um isomorfirmo de relações ou uma lei de correspondência biunívoca entre conteúdos ideais e símbolos, estabeleceria uma representação adequada nas combinações possíveis de símbolos. Mas isso é também o que está aparentemente na origem da maneira como Leibniz concebe a relação entre a alma e o corpo. Embora esta afirmação não seja conclusiva, alguns comentadores[14] sugerem que, no momento da leitura das obras póstumas de Espinosa, Leibniz foi levado a precisar em que medida uma idéia na mente poderia representar um movimento no corpo, chegando então a conceber os isomorfirmos variados entre realidades inclusive heterogêneas.

---

[12] Leopoldo e Silva, F. – "Universalidade e simbolização em Leibniz", inédito – p.9.

[13] Comentado por Rauzy, J.-B., *in* Leibniz – *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.479.

[14] Cf. Rauzy, J.-B., *in* Leibniz – *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.441.

Seja forjado a partir da reflexão sobre a Característica, seja a partir da leitura das obras de Espinosa, o fato é que o conceito de expressão em Leibniz parece ter uma origem matemática. Mas, desde o momento em que Leibniz o define explicitamente no *Quid sit idea* – e vale notar, isso se dá na mesma época em que lia a obra póstuma de Espinosa –, o conceito de expressão jamais estará restrito a seu sentido matemático. Inclusive porque essa definição da expressão, por mais geral que seja, se dá através da definição de idéia, a atividade representativa da mente humana, apontando não apenas uma amplitude do conceito, indicada também pelos exemplos do texto, mas também deixando aberto o caminho "*para um ulterior e definitivo alargamento rumo à doutrina da substância e à ontologia*"[15].

Expressão e harmonia

Dissemos que a definição de expressão do opúsculo *Quid sit idea* é uma das únicas definições explícitas do conceito. Quase uma década mais tarde, em seu debate com Arnauld, Leibniz é levado a definir mais uma vez esse conceito que, em linhas gerais, permanece o mesmo, com a diferença de que, agora vinculado diretamente à ontologia leibniziana, passa a implicar a teoria da harmonia preestabelecida. Vejamos.

Na carta de 9 de outubro de 1687, Leibniz escreve: "*Uma coisa* exprime *uma outra (em minha linguagem) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e da outra. É assim que uma projeção em perspectiva exprime seu geometral*"[16]. Definição tão geral quanto a do opúsculo do fim da década de 70 e igualmente vinculada às matemáticas, como mostra o exemplo, mas além da observação acerca da própria linguagem – para sublinhar a diferença em relação ao mesmo conceito em Espinosa? –, essa definição difere da anterior na medida em que relaciona não mais as propriedades do que exprime e as propriedades do exprimido, mas "o que se pode dizer" de uma coisa e o "que se pode dizer" da outra. Dessa maneira, Leibniz descarta de vez a semelhança como critério da relação de expressão. Já no texto de 1678 a semelhança, basicamente a semelhança visual ou a imagem, era afastada como critério, mas ali esse movimento se dava depois de uma precisão do conceito de expressão por meio de exemplos particulares e para unificar esses exemplos. Agora, com o uso da expressão "o que se pode dizer", Leibniz introduz no interior mesmo da

---

[15] Lamarra, A. – "Sur l'origine de la theorie de l'expression dans la philosophie de Leibniz" *in Recherches sur le XVIIe siècle*, número 5 – p. 82.

[16] Leibniz – Carta de 9 de outubro de 1687, *in Correspondance entre Leibniz et Arnauld*. Paris: Vrin, 1966 – p.180-181.

definição do conceito de expressão a separação entre relação expressiva e relação de semelhança. Dessa maneira, o filósofo pode redefinir a idéia de representação, eis por que essa segunda definição da expressão é seguida por um complemento: *"A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies"*[17]. Assim, na idéia de expressão estão compreendidos todos os graus de percepção – aquilo que, mais tarde, no §14 da *Monadologia*, Leibniz definirá como o estado que envolve e representa a multiplicidade na unidade ou substância simples. Assim definida, a expressão envolve a teoria da harmonia preestabelecida: todas as substâncias simples simpatizam com todas as outras e cada mudança nelas corresponde a uma mudança no universo. A unificação da multiplicidade física se realiza através da expressão na unidade metafísica de substâncias cuja natureza é ser uma expressão do universo. "Forma", então, pode ser pensada primeiramente com o sentido óbvio de "forma substancial": a expressão é comum a todas as formas, isto é, a todas as mônadas. Cada uma é por essência representação e todas se entreexprimem. Cada uma exprime seu corpo, o universo e Deus. Cada uma exprime todas e todas exprimem cada uma, há uma relação biunívoca entre a totalidade e a unidade. A expressão é *"comum* a todas as formas", é universal, não somente porque a totalidade está concentrada em cada indivíduo (percepção), mas sobretudo porque a expressão constitui a comunidade ou comunicação de todas as substâncias, é uma relação universal e uma relação constitutiva do universo: o mundo é essa reunião de expressões. Mas "forma" pode também ser pensada, sugere Serres[18], como signo, caractere, marca. Embora no contexto da carta a Arnauld a palavra "forma" pareça ter necessariamente o sentido de forma substancial, a hipótese de Serres, que vincula "forma" ao universo do discurso e do conhecimento próprio às criaturas racionais, pode ser corroborada por um trecho da *Monadologia* em que Leibniz afirma "*experimentamos em nós mesmos um Estado no qual não nos lembramos de nada, nem temos nenhuma percepção distinta, como quando sofremos um desmaio ou somos vencidos por um profundo sono sem sonhos. Neste estado a alma não difere sensivelmente de uma simples Mônada*"[19]. Em outras palavras, nós, criaturas racionais, capazes de conhecimento intelectual, experimentamos não

---

[17] Leibniz – Carta de 9 de outubro de 1687, *in Correspondance entre Leibniz et Arnauld*. Ed. cit. – p.181.

[18] Serres, M. – *Op. cit.* – volume I, p.147.

[19] Leibniz – "Monadologia", §20. *In Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 – p.134.

somente o sentimento animal, mas inclusive a percepção natural das mônadas brutas. Assim, "forma" pode ser entendida também desse ponto de vista, da perspectiva do conhecimento. A mônada percebe universalmente e exprime "passivamente" o universo por essa multiplicidade interna de sua essência; mas por um esforço ativo, a mônada é novamente expressão desse universo quando passa das percepções inapercebidas à apercepção. Representar é tornar presente o que inato ou escrito. Perceber, diz Serres, é ter sofrido uma impressão (seja impressão de impressionado, seja impressão de impresso). A atividade do percipiente é reconhecer nessa impressão a expressão, é desenvolver o envolvido, perceber que essa impressão é expressão do universo, de Deus. Para compreender como a multiplicidade é exprimida por uma unidade, temos então que pensar também como a multiplicidade é exprimida por outra multiplicidade: como, no universo dos caracteres, das marcas, os sons exprimem os signos e vice versa, como uma língua exprime outra língua, e vice versa, como uma multiplicidade de caracteres exprime uma multiplicidade de outros caracteres. Cada conjunto tem uma conexão própria interior, é essa conexão que permanece na relação de expressão. As conexões são congruentes, embora as multiplicidades sejam de natureza diferente, sejam essencialmente separadas.

É Arnauld quem primeiro coloca a questão da expressão em termos de percepção quando insiste na dúvida acerca do que Leibniz entende por esse termo: *"se o que vós chamais expressão não é nem pensamento nem conhecimento, não sei o que é"*[20]. Mas na origem dessa perspectiva introduzida pela dúvida está o problema da relação entre a alma e o corpo. Com efeito, Leibniz introduz a palavra na correspondência com Arnauld a fim de explicar a hipótese da concomitância e se afastar tanto da hipótese de uma causalidade real entre alma e corpo, quanto da hipótese das causas ocasionais. Quando meu braço é ferido, a dor que sinto na alma não é nem causada pelo corpo, nem por Deus que age imediatamente sobre minha alma provocando esse sentimento. Então, como a alma sabe dessa má disposição do corpo? *"Respondo que não é por nenhuma impressão ou ação dos corpos sobre a alma, mas porque a natureza de toda substância envolve uma expressão geral de todo o universo, e porque a natureza da alma envolve mais particularmente uma expressão mais distinta do que acontece agora com seu corpo"*[21]. O corpo se move de acordo com suas próprias leis,

---

[20] Arnauld – Carta de 9 de outubro de 1687, *in Correspondance entre Leibniz et Arnauld*. Ed. cit. – p.172.

[21] Leibniz – Carta de 28 nov./8 dez. 1686 *in Correspondance entre Leibniz et Arnauld*. Ed. cit. – p.144.

mas por um acordo admirável estabelecido por Deus de uma vez por todas na criação, as ações e sentimentos da alma correspondem ao que acontece com o corpo e vice versa. Leibniz fala de expressão aqui no seio de sua ontologia e tem total clareza disso – "*Tudo isso são as conseqüências da noção de uma substância individual que envolve todos os seus fenômenos*"[22], diz ele.

A condição para que haja essa relação de expressão entre a alma e o corpo, ou entre quaisquer outros dois termos, consiste na existência de uma regularidade, uma lei de correspondência entre duas séries (mais que termos individuais). A relação de expressão, como ficava claro já no *Quid sit idea*, não exige que os termos em relação sejam individuais, a expressão pode se estabelecer tanto entre substâncias como entre agregados (o modelo exprime a máquina) e, inclusive, entre termos puramente ideais (a equação algébrica exprime o círculo). O que importa em toda relação de expressão, dizia Leibniz no texto de 1678, é que pela contemplação das relações que constituem o que exprime possamos chegar ao conhecimento das relações análogas do exprimido e, para isso, é preciso que haja uma relação constante e regrada entre os dois termos ou séries. "*Para a expressão de uma coisa em uma outra*", afirma Leibniz em outro texto, "*basta 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*"[23]. Assim, explica Leibniz a Arnauld, o estado de um corpo no momento B (em que sofre uma picada) segue de seu estado no momento A; e o estado da alma no momento B (em que sente dor) segue do estado da alma no momento A, segundo a noção de substância: um movimento segue necessariamente de outro movimento, e uma representação, de outra representação. As duas séries não têm qualquer ponto em comum, são multiplicidades[24] de natureza distinta e interiormente organizadas de maneira independente uma da outra, mas há uma relação analógica que põe em conexão a lei de uma série e a lei da outra. Não há relação causal entre a alma e o corpo, mas como os estados da alma são naturalmente expressões dos estado correspondentes do mundo e particularmente de seu corpo, a representação ou expressão da picada, ou seja, a dor, faz parte da alma no momento B, embora a causa dessa representação seja outra representação. Um elemento singular da alma, a "dor", corresponde a um elemento

---

[22] *Idem ibidem.*

[23] Leibniz – "[Sur le principe de raison]" *in Opuscules et fragments inédits de Lebniz* (edité par L. Couturat), Paris: 1903 – p.15.

[24] Cf. Serres, M. – *Op. cit.* – volume I, p.150.

singular do corpo, a picada. Há uma lei que regula a relação de momento a momento estabelecendo a correspondência entre as séries. Essa lei é a harmonia preestabelecida.

Mas por que a dor exprime a picada? O que significa dizer que a dor é uma expressão da picada? Antes de nos debruçarmos sobre o tema da harmonia vale a pena pensar o que é essa "analogia de relações" que dispensa uma semelhança em sentido estrito e permite a existência de expressões sem fundamento na natureza, parcialmente arbitrárias como aquelas que se dão por sons e caracteres. De fato, Leibniz distingue as expressões em parte arbitrárias das expressões fundadas na natureza; mas mesmo entre as expressões que têm um fundamento natural não se exige a similitude entre a expressão e o exprimido, já que, além daquelas em que aparece essa similitude – um círculo grande e um pequeno ou uma região e seu mapa –, há também as expressões em que se conserva não uma semelhança, mas uma conexão – como entre o círculo e a elipse, *"na medida em que todo ponto da elipse corresponde segundo uma lei determinada a um ponto do círculo"*[25]. Leibniz não afirma que existam expressões inteiramente arbitrárias, jamais poderia ser considerado um convencionalista estrito; mas não por isso restringe a expressão à relação de similitude, basta que haja uma conexão entre os elementos singulares de dois termos ou duas séries (os pontos do círculo e os da elipse ou os momentos da alma e do corpo), uma lei que regule a relação entre as séries, no caso das substâncias a harmonia. Ora, a pergunta que abriu esse parágrafo poderia ser refeita neste ponto: a conexão (ou a lei da harmonia) entre os estados da alma e os estados do corpo estabelece a expressão da picada pela dor, mas por que a dor exprime a picada? A dor conserva algo da picada para ser uma expressão dela? O que faz dessa expressão natural uma expressão menos arbitrária do que a expressão das idéias por palavras?

A pista para responder a essas questões é dada por Lebrun[26]. Segundo este autor, Leibniz não exclui a semelhança como critério da expressão, ele opera uma revolução na noção de semelhança. O paradigma cartesiano da semelhança é dado pela visão, o que leva Descartes, mas também os empiristas, a restringir a semelhança à imitação, à equivalência entre uma cópia e seu modelo, de modo que quando não é satisfeita a exigência da semelhança, quando uma coisa não é efígie de outra, ela só pode traduzir a outra – um quadrado visível apenas traduz o quadrado tangível. Leibniz diferentemente encontrará na

[25] "Quid sit idea", PS, VII, p.264.

[26] Lebrun, G. – "A noção de 'semelhança' de Descartes a Leibniz" *in* Dascal, M. (org.) – *Conhecimento, linguagem, ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989 – p.41-61.

audição um modelo mais pertinente para pensar a equivalência entre coisas diferentes – na audição uma fonte sonora é a mesma por mais tempo e distância, pelos ecos e ressonâncias, enquanto a visão indica o mesmo apenas enquanto uma forma for reconhecível. O filósofo procura a afinidade ou a similitude através das maiores dessemelhanças intuitivas, *"O critério da 'similitude'"*, afirma Lebrun, *"é, pois, deslocado: não mais reside na fidelidade a um* original*, mas no retorno a um* invariante"[27]. O que isso significa? Enquanto no modelo cópia-original este domina aquela, o invariante aparece no encadeamento das variações, o invariante é justamente a ampla correspondência entre duas séries que o paradigma visual não deixa ver: não é preciso que a dor seja semelhante à picada, ou melhor, a semelhança entre a dor e a picada não é uma semelhança no sentido de imitação. O invariante está na correspondência entre multiplicidades distintas, dotadas de leis distintas e constantes como a própria correspondência. A similitude assim pensada por Leibniz neutraliza diferenças imaginativas. Não suprime nem abole a diferença, mas mostra como séries imaginativamente diferentes estão em ressonância. E suprime, isto sim, diz Lebrun, a independência das séries diferentes, de modo que a correspondência entre os estados da alma e os do corpo não aparecem como uma coincidência a ser explicada. Mas é preciso esclarecer: as séries não são independentes porque estão em correspondência, mas em outro sentido, se considerarmos que são diferentes, dotadas de leis diferentes que organizam como um invariável em outro nível as variações de cada série, podemos dizer que são independentes sim, no sentido de que o que se passa no interior de cada série respeita a lei interna à série. Se a similitude é pensada por Leibniz nesses termos, ou seja, como a conservação de uma lei de correspondências, como o retorno dos variantes a um invariável, ou, numa palavra, como a harmonia, então não faz sentido perguntar pelo modo de presentificação de uma coisa na outra. Uma vez que a expressão não implica trajeto, nem mesmo metafórico, não cabe a pergunta: como a dor exprime a picada, como a existência da picada pode ser lida na existência da dor? São perguntas supérfluas quando se pensa em termos de expressão e não mais de uma similitude estrita entre um original e sua cópia – Lebrun chega mesmo a sugerir que, na expressão leibniziana, não se saberia quem imita quem (para responder a um ouvinte ingênuo que quisesse saber como se pode sincronizar séries distintas ou as orquestras que tocam separadamente ao mesmo tempo a mesma partitura[28]). Sugestão que, aliás, coincide em certo

[27] Lebrun, G. – "A noção de 'semelhança' de Descartes a Leibniz". Ed. cit. – p.49.

[28] Leibniz – Carta de 30 de abril de 1687, *in Correspondance entre Leibniz et Arnauld*. Ed. cit. – p.163.

sentido com a definição de expressão dada pela matemática do século XVII, a saber, a correspondência biunívoca entre elementos pertencentes a conjuntos distintos ou um isomorfismo de relações. O que terá importância crucial para entender o lugar que Leibniz reserva à simbolização, como veremos mais adiante, e dá sentido ao adágio leibniziano "é tudo como aqui em toda parte e sempre".

Quando Leibniz escreve que *"as coisas mais afastadas e mais escondidas se explicam perfeitamente pela analogia com o que está visível e perto de nós (...). É tudo como aqui em toda parte e sempre"*[29], quando afirma tão universalmente a existência da analogia, está afirmando também a harmonia, essa lei que estabelece a relação entre os diferentes, esse invariável que faz a correspondência e – por que não? – a semelhança dos variáveis. Ora, a harmonia não é somente uma harmonia preestabelecida entra alma e o corpo, mas uma harmonia universal. Como o gesto e a linguagem, que, provindo da mesma causa, se exprimem mutuamente, todas as substâncias *"devem ter uma harmonia e uma relação entre si, e todas devem exprimir o mesmo universo e a causa universal que é a vontade de seu criador"*[30]. Assim há uma correspondência mútua entre as substâncias, todas simpatizam com as demais, todas exprimem as demais.

A harmonia é definida por Leibniz, como mostra Belaval[31], como a unidade (ou simplicidade, similitude, identidade, acordo) na variedade (ou multiplicidade, vários, diversidade). Definição que é simetricamente oposta à definição de percepção (a multiplicidade na unidade), mas enquanto a percepção concerne a uma parte (mesmo que parte total), a harmonia existe em um todo. A harmonia é uma variedade bem ordenada. É a maneira de existir do mundo, o resultado da ação de um Deus sábio: como na matemática, Deus ordena as séries – da alma e do corpo, das substâncias individuais – de modo que elas se desenvolvem harmonicamente em contraponto, a série de fenômenos da alma corresponde ao que se passa em seu corpo, que, por sua vez, exprime o que acontece no universo inteiro. A alma percebe o todo do mundo, mas confusamente, através de seu corpo, por isso, percebe

---

[29] Leibniz – "Considérations", 1705, citado por Grua – *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Ed.cit. – p.64.

[30] Leibniz – Carta de 9 de outubro de 1687, *in Correspondance entre Leibniz et Arnauld*. Ed. cit. – p.183.

[31] Belaval, Y. – "L'harmonie" *in Études leibniziennes*. Paris: Gallimard, 1976 – p.86-105.

com mais distinção aquilo que lhe está próximo – aliás, diz Leibniz[32], a noção que temos de tempo e espaço está fundada nessa correspondência do espírito com as demais substâncias.

A harmonia, como a causalidade entre as substâncias, é ideal. As substâncias se entreexprimem porque têm todas a mesma causa, que exprimem segundo seu ponto de vista e capacidade. O acomodamento de cada substância a todas as demais é estabelecido por Deus antes da criação, nas idéias de seu entendimento: as idéias, ou noções completas, não existem isoladas, elas têm relações entre si, que as distinguem e as unem às demais. Aliás, poderíamos dizer que o que constitui essas noções individuais são as próprias relações e, nesse sentido, o mundo, que só existe através de suas expressões, as substâncias individuais, na medida em que é a expressão comum de todas as substâncias, é anterior às noções como pré-requisido de constituição delas[33] (embora naturalmente não seja anterior de fato, porque não existe fora de suas expressões). As noções e suas relações existem no entendimento divino; ao serem criadas, as noções dão lugar a indivíduos e as relações entre as noções "permanecem" no entendimento divino, não são exteriorizadas senão como harmonia ou entreexpressão, que é pois puramente ideal. É como se cada substância agisse sobre as demais, mas essa ação é ideal, cada substância exprime todas as demais. Assim, a harmonia entre as substâncias criadas é dada por Deus, Ele personifica a harmonia. A harmonia universal é a expressão da harmonia da causa universal.

A harmonia é a unidade na variedade, mas, afirma Belaval[34], essa definição varia conforme a variação do conceito de unidade. Seja pensada como a simplicidade da substância (a simplicidade como lei da série da substância ou fonte da variedade), como o um de um todo, como a unicidade do conjunto *optimum* do universo, como a relação ou a ordem que unifica os termos, como a permanência da ação que define um ser, como o ponto de vista que determina uma série etc., a unidade é exigida para se pensar a harmonia, e, conseqüentemente, se a expressão não exige a individualidade, ela exige a unidade. É justamente partindo dessa relação entre um e múltiplo que Deleuze fará a crítica teoria leibniziana de expressão.

---

[32] Leibniz – Carta de 9 de outubro de 1687, *in Correspondance entre Leibniz et Arnauld*. Ed. cit. – p.184.

[33] Cf. Deleuze, G. – *Diferença e repetição*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2002 – p.89.

[34] Belaval, Y. – "L'harmonie" *in Études leibniziennes*. Ed. cit. – p.95.

Uma filosofia expressiva

Deleuze se debruça pioneiramente sobre a noção de expressão na filosofia de Espinosa explorando uma perspectiva inaudita e negligenciada pela história da filosofia, como ele mesmo afirma. Procura mostrar, por um lado, a história do conceito, isto é, como a expressão, de um ponto de vista ontológico, se insinua no interior de duas tradições teológicas, da emanação e da criação, para finalmente negá-las de maneira definitiva com Espinosa; e como a expressão, de um ponto de vista lógico, nasce ao abrigo da lógica aristotélica para contestá-la e revolucioná-la. E, por outro lado, reconstrói o movimento da expressão no interior da filosofia espinosana como uma categoria que, portadora de um viés teológico, um viés ontológico e um viés gnosiológico, permite a Espinosa ultrapassar as dificuldades do cartesianismo, integrando, no entanto, as aquisições de Descartes em um sistema que é seu herdeiro direto, mas que o contesta profundamente. Nessa reação anticartesiana Espinosa e Leibniz estão irmanados: *"Na medida em que se pode falar de um anticartesianismo de Leibniz e de Espinosa, esse anticartesianismo se funda na idéia de expressão."*[35]

Para pensar essa superação de Descartes empreendida por Espinosa, mas também por Leibniz, Deleuze considera que a noção de expressão é uma tríada. Todo conceito, diz ele, possui um "aparelho metafórico": o aparelho metafórico do conceito de expressão é o espelho e o germe. Ora, mas o espelho absorve tanto o ser que se reflete nele, como o ser que olha a imagem; e o germe, por sua vez, absorve a árvore de que provém e a árvore a que dá origem. Essa existência no espelho, ou essa existência implicada e envolvida pelo germe é o *exprimido*. Na expressão há, pois, *o que se exprime*, a *expressão*, mas também o *exprimido*.

Munidos com esse instrumento que é a expressão, redescoberta, por um, a partir da tradição judaica e, por outro, da tradição cristã, Espinosa e Leibniz, quase em uníssono, fazem a crítica da filosofia cartesiana como uma filosofia que, porque é muito fácil ou muito rápida, deixa escapar a razão suficiente e se fia unicamente no relativo. É isso que acontece quando o filósofo fala de Deus (a prova ontológica é feita a partir da qualidade de "infinitamente perfeito", que é relativa e não dá a natureza de Deus), quando fala das idéias (o critério de clareza e distinção não ensina nada acerca da natureza e da possibilidade da coisa da idéia, nem do pensamento), e, finalmente, quando fala dos indivíduos e de suas ações (pensado como um composto real de duas substâncias heterogêneas, o indivíduo cartesiano deixa muitas coisas como incompreensíveis). A expressão permite ultrapassar o

[35] Deleuze, G. – *Spinoza et le problème de l'expression*. Ed. cit. – p.13.

infinitamente perfeito e chegar ao absolutamente infinito como natureza de Deus; possibilita pensar o verdadeiro conhecimento como uma espécie de expressão, ou seja, a idéia é dotada de um conteúdo imanente e não representativo e a forma da consciência psicológica é substituída por um formalismo lógico, e o autômato espiritual dá a identidade dessa forma e desse conteúdo; e, finalmente, a expressão garante a superação da incompreensibilidade da relação entre alma e corpo: há, no indivíduo, correspondências não causais que tornam inútil a causalidade real, de maneira que há um invariante, que dá a quase identidade entre os dois, mas eles permanecem heterogêneos, duas séries variáveis, uma espiritual e outra corpórea.

Até aqui, Espinosa e Leibniz estão de pleno acordo, segundo Deleuze. Ambos desenvolvem sua crítica e superação de Descartes a partir da expressão. Mas se o conceito de expressão aproxima essas duas filosofias, ele é também aquilo que determina suas diferenças mais profundas. Para Deleuze, a expressão em Leibniz funda em todos os domínios uma relação entre o Um e o Múltiplo em que o primeiro aparece como superior ao segundo, seja porque possui uma identidade reproduzida pelo segundo, seja porque envolve a lei que o outro desenvolve. Deleuze não aceitaria, então, que na expressão leibniziana exista aquela igualdade entre os termos que a analogia matemática parece sugerir, como indicamos mais acima; nem que para pensar a relação entre o Um e o Múltiplo, é preciso pensar também a relação entre multiplicidades. Se há uma relação hierárquica entre Um e Múltiplo, *"uma certa zona obscura ou confusa é sempre introduzida na expressão: o termo superior, em razão de sua unidade, exprime* mais distintamente *o que o outro exprime* menos distintamente *em sua multiplicidade."*[36] Mais que isso, afirma Deleuze, como o segundo termo é exprimido no primeiro, a expressão distinta deste é cercada por obscuridade, eis por que se cada mônada exprime o todo, o faz confusamente, e tem uma expressão distinta apenas parcial. O que vale para o mundo, vale também para os pensamentos, aponta Deleuze, nossa alma só reflete sobre os fenômenos que se distinguem dos outros, embora seu pensamento se estenda a tudo – confusamente. Por isso não temos idéias adequadas. E, prossegue Deleuze, isso vale inclusive para Deus: em alguma região de seu entendimento o Um se combina ao zero para que haja criação, os diferentes mundos possíveis são um fundo obscuro a partir do qual Deus escolhe o melhor. E o filósofo conclui *"Tudo isso forma uma filosofia 'simbólica' da expressão, na qual a expressão não é jamais separada dos signos e de suas variações, nem das zonas obscuras na qual mergulha"*[37].

---

[36] Deleuze, G. – *Spinoza et le problème de l'expression*. Ed. cit. – p.305.

[37] Deleuze, G. – *Spinoza et le problème de l'expression*. Ed. cit. – p.307.

O pressuposto de que Deleuze parte nessa crítica é a tese de que Espinosa possui uma autêntica "filosofia expressiva", e Leibniz, *"para salvar a riqueza do conceito de expressão e ao mesmo tempo conjurar o 'perigo' de panteísmo"*[38] encontra uma nova fórmula para esse conceito que, então, passa a abarcar inclusive os signos. Mas "Uma tal filosofia simbólica é necessariamente uma filosofia de expressões equívocas"[39], enquanto para Espinosa o essencial é separar o domínio dos signos do domínio das expressões cuja regra é a univocidade.

Ora, se aceitamos essa tese, devemos considerar que toda a filosofia leibniziana representa um recuo em relação à ousadia da filosofia espinosana que, esta sim, levou o conceito de expressão a seu limite, chegando à imanência que este conceito necessariamente implicava. Leibniz repõe não uma, mas as duas tradições teológicas nas quais a expressão se imiscuiu e que Espinosa teve a coragem de negar: a criação e a emanação, que se transformam em dimensões ou espécies da expressão – a criação seria a constituição de unidades expressivas análogas e a emanação, o desenvolvimento das multiplicidades exprimidas em cada tipo de unidade na série derivada[40].

É inegável que na filosofia de Leibniz o ideal de racionalismo integral "esbarra" na finitude humana, criando um abismo entre a determinação racional completa (do mundo, dos indivíduos e de Deus mesmo), para Deus, e a indeterminação trazida pelo contingente, para o homem. Daí o esforço do filósofo para, diante da impossibilidade de um conhecimento humano enciclopédico, criar "paliativos" como a Característica Universal, que teria lugar de um conhecimento adequado, embora seja a expressão simbólica de verdades. Essa é uma leitura. Poderíamos até dizer que, uma vez que a impossibilidade de determinação completa do real é uma impossibilidade de fato, não de direito, não há nada que enfraqueça aquele racionalismo integral. Afinal, é ao homem que é vedado o conhecimento dos dois extremos da tipologia das verdades: como mostra F. Leopoldo e Silva[41], o homem não pode conhecer o indivíduo singular porque, para isso, precisaria ter uma visão analítica de todos os elementos e conexões existentes na realidade e de que dependem a determinação necessária do indivíduo e sua inserção na totalidade; tampouco é capaz de conhecer as leis universalíssimas que dão a razão de ser do mundo, pois para isso precisaria ter uma visão da estrutura analítica

---

[38] *Idem ibidem.*

[39] *Idem ibidem.*

[40] Cf. Deleuze, G. – *Spinoza et le problème de l'expression*. Ed. cit. – p.307.

[41] Cf. Leopoldo e Silva, F. – "Universalidade e simbolização em Leibniz", inédito – p.5.

da realidade. Mas se o homem não pode conhecer nem a singularidade do particular, nem o universal, nada se furta à onisciência divina, e o racionalismo integral da realidade permanece intacto. Todavia Deleuze parece sugerir mais que isso, as zonas obscuras dos signos e de suas variações não se restringem à limitação humana, a obscuridade invade inclusive o Deus leibniziano, no qual o Um se combina ao zero para dar lugar à criação, e a infinidade de mundos possíveis são um fundo obscuro a partir do qual Deus cria o melhor.

É inegável também que Leibniz quer evitar o panteísmo. Talvez por isso não leve o conceito de expressão até a imanência que ele implica, recriando esse conceito de maneira a compatibilizá-lo com a transcendência divina, fazendo da criação e da emanação dimensões da expressão. Não poderíamos fazer a reconstrução histórica desse conceito como fez Deleuze – não temos essa pretensão, e aliás seria pouco inteligente não nos guiar pelo trabalho cuidadoso já feito por esse filósofo. Porém, não podemos deixar de notar o risco dessa leitura: se na história do conceito de expressão, ele encontra seu desenvolvimento pleno na filosofia de Espinosa, então, para exagerar nas palavras, a verdade de uma filosofia que recua diante da força da afirmação espinosana é a filosofia de Espinosa. A verdade de Leibniz é Espinosa. Não é isso que Deleuze afirma, nos parece que este filósofo considera que Leibniz realmente recria o conceito de expressão – mas o faz em oposição a Espinosa.

Não poderíamos inverter a perspectiva? Seria destituir Leibniz de seu lugar de origem, que é a filosofia moderna, considerar a presença da obscuridade, desse fundo obscuro em que, nas palavras de Deleuze, mergulha a filosofia leibniziana, como a riqueza da expressão leibniziana? Seria trair o ideal leibniziano de racionalismo integral considerar a expressão tal como o filósofo alemão a define – como a ressonância harmônica que mantém a analogia entre realidades heterogêneas – precisamente o que faz a verdade dessa filosofia? Em outras palavras, a indeterminação constitutiva das coisas na filosofia de Leibniz, a impossibilidade de uma adequação completa (pelo menos para o conhecimento humano) tal como pensada por Espinosa, que em uma perspectiva pode ser entendida como um fracasso (assim como fracassada é a empresa de criação de uma língua universal), não pode ser pensada, de um outro ponto de vista, como elemento necessário dessa filosofia ou como o que a define positivamente e não por oposição a algum outro sistema filosófico?

*

Lebniz sempre desconfiou do conhecimento intuitivo. Se jamais negou definitivamente a possibilidade de um conhecimento adequado, não acreditava que esse conhecimento poderia se dar por intuição. Conhecemos, raciocinamos, descobrimos, provamos por símbolos, em suma, o pensamento opera com símbolos. Não pensamos

expressamente, ou explicitamente, em todas as marcas que caracterizam uma noção. Nem poderíamos. Cada pensamento envolve o infinito, as idéias simples *"são simples apenas em aparência, são acompanhadas de circunstâncias que têm ligação com elas, ainda que essa ligação não seja entendida por nós, e essas circunstâncias oferecem alguma coisa explicável e suscetível de análise"*[42]. Uma idéia verdadeiramente adequada pressupõe a multiplicidade infinita de substâncias e a intuição da totalidade desse múltiplo que se exprime em toda idéia. Talvez por isso, sem jamais abandonar a idéia de uma Característica universal, Leibniz abandona o projeto de um alfabeto dos pensamentos humanos acreditando que os nomes primitivos, a partir dos quais se daria a combinatória para a expressão e a descoberta de verdades, podem ser postulados para a comodidade do cálculo, sem que sejam pensados como termos últimos, atômicos – *"Não existe átomo (...). Segue daí que em cada partícula do universo está contido um mundo de infinitas criaturas (...). Não há nenhuma figura determinada nas coisas, porque nenhuma figura pode satisfazer às infinitas impressões"*[43].

Por outro lado, a Característica universal, como instrumento de comunicação universal – que remete à preocupação de Leibniz com a questão irênica –, não é jamais pensada como uma língua universal isenta de ambigüidade ou uma língua filosófica que elimine a *confusio linguarum* da linguagem natural celebrada como um fato positivo por quem *"ficara sempre fascinado pela riqueza e pluralidade das línguas naturais, a cujas gerações e filiações dedicara tantas pesquisas"*[44], como mostra Umberto Eco. Admitindo a impossibilidade de fato de descoberta da língua adâmica e o absurdo da hipótese de voltar a praticá-la, Leibniz pensa a Característica como a criação de uma linguagem científica, um instrumento de descoberta da verdade, não como um substituto formal, artificial, da primitiva língua dos homens.

É preciso levar em conta duas coisas em relação à Característica universal. Em primeiro lugar, o que fundamenta a idéia de uma linguagem científica como essa são os já citados pensamentos cegos, isto é, pensamentos que manipulam símbolos sem que se faça necessário evocar as idéias que lhes correspondem, anulando a necessidade de uma análise exaustiva das idéias que tornaria a descoberta de verdades praticamente inviável ou bastante

---

[42] Leibniz – *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, iv, §16. Paris, Flammarion, 1990 – pp.232-233.

[43] Leibniz – *Opuscules et fragments inédits* (ed. par L. Couturat). Paris: Alcan, 1903 – pp. 518-23 (citado por Eco, U. – *A busca da língua perfeita*. Bauru: Edusc, 2001 – p.334.)

[44] Eco, U. – *A busca da língua perfeita*. Ed. cit. – p.327.

demorada. Assim, a Característica retira sua força da *forma* do cálculo, que tem um de seus modelos na álgebra, e não no significado dos termos, a *sintaxe* dessa linguagem é mais importante que a semântica. A Característica permitiria a realização de um cálculo com rigor quantitativo, embora com a utilização de noções qualitativas: como na álgebra e na aritmética, em que *"qualquer raciocínio consiste no uso de caracteres [isto é, sinais escritos, ou desenhados], e todo erro mental é um erro de cálculo"*, a Característica, diz Leibniz, seria o um cálculo feito a partir de caracteres que substituem pensamentos primitivos e com os quais seria possível formar caracteres de noções derivadas, das quais, inversamente, é possível deduzir os requisitos, ou seja definições e valores, e as modificações deriváveis das definições. *"Uma vez feito isso"*, conclui o filósofo, *"quem ao raciocinar e ao escrever se servisse dos caracteres assim descritos, ou jamais cometeria erros, ou os reconheceria sempre por si mesmo, sejam seus ou dos outros, por meio de exames facílimos."*[45] Suponhamos que Leibniz não tivesse decidido abandonar a construção de um alfabeto dos pensamentos humanos e que a Característica – embora a criação dessa linguagem não dependa necessariamente desse alfabeto – fosse, então, produzida a partir de símbolos que exprimissem pensamentos primitivos que estão na origem de qualquer outro pensamento. Ainda assim, não haveria uma adequação absoluta de um conhecimento intuitivo. Existiria sim uma certeza matemática no raciocínio, mas nem por isso o pensamento seria transparente para si mesmo. Se o "imenso edifício filosófico lingüístico" de Leibniz, para usar a expressão de Umberto Eco, é erguido sobre o fundamento dos pensamentos cegos, Leibniz jamais pretendeu que o conhecimento humano alcançasse a clareza da intuição – cartesiana ou espinosana. Jamais pensou que fosse humanamente possível esclarecer a obscuridade, iluminar com clareza meridiana o fundo obscuro subjacente em cada pensamento distinto. Por melhor elaborados que fossem os caracteres dessa linguagem universal, são ainda e sempre caracteres, símbolos, expressivos, mas símbolos.

Todavia, e em segundo lugar, como mostra Lebrun, quando Leibniz pensa uma homogeneidade de direito entre os sentidos e o entendimento – pelo que é criticado por não preservar a diferença de natureza do sensível em relação ao inteligível, relegando aquele à função de deformar as representações do entendimento – *"é porque* nenhum signo, no limite, é signo de instituição*; ou melhor, é porque desaparece a fronteira entre signos naturais e signos de instituição, substitutos que mostram e substitutos que dissimulam a razão de sua*

[45] Leibniz citado por Eco, U. – *A busca da língua perfeita*. Ed. cit. – p. 338.

relação com a coisa.”[46] É por isso que o símbolo para Leibniz não pode nunca ser totalmente equívoco, porque, na medida em que exprime uma coisa, uma idéia, um símbolo não traduz a coisa, nem substitui a idéia, ele é a coisa ou a idéia sob uma determinada perspectiva. O símbolo não é um índice, sugere Lebrun, mas um perfil da coisa: Leibniz não distingue a apresentação da coisa de uma indicação dela por substituição e, por isso, todo conhecimento pode ser pensado como representação, ou apresentação, porque estar representado não é mais pensado a partir da metáfora da visão. Ser exprimido não é nunca ser expresso ou explícito, não é jamais ser uma cópia de um original. Se o símbolo oculta algo da coisa ou da idéia não se trata de uma relação visível, de uma semelhança em sentido visual, mas da lei correspondência, que exprime a coisa ou a idéia, que a apresenta, mas de maneira analógica. Há um jogo entre o que o símbolo apresenta e o que esconde, ou melhor, envolve, implica, de maneira não explícita. É isso que caracteriza a expressão leibniziana. O que um símbolo “oculta” é precisamente a lei de correspondência, a harmonia que mantém a analogia entre o que exprime e o exprimido; mas é assim que ele é a expressão de alguma coisa. O símbolo é a coisa sob determinada perspectiva. Não há como anular a sombra que permanece sob o que é distintamente percebido, mas isso não é uma carência do símbolo, é constitutivo dele; mais que isso, se não há como anular as diferenças ontológicas de pontos de vista, ainda menos poderíamos pretender anulá-las formalmente, e essa é a riqueza do mundo leibniziano, é isso que faz a variedade do mundo. Leibniz não rejeita o adequado, de alguma maneira a adequação permanece como um ideal possível e o termo “adequado” nunca deixou de fazer parte da classificação leibniziana dos tipos de conhecimento, mas é Leibniz quem diz: *“não sei se os homens podem oferecer um exemplo perfeito deste [conhecimento adequado], embora a noção dos números se aproxime bastante dele*”[47]. Imaginar que podemos emergir do fundo obscuro e, desprezando a perspectiva inerente a cada indivíduo, chegar a uma expressão plenamente unívoca, seria o mesmo que pensar os homens como deuses, ou espíritos sem corpos, seria desprezar a singularidade de cada ser individual. Mas a sabedoria, diz Leibniz, está em variar: *“Multiplicar unicamente a mesma coisa, por mais nobre que ela seja, seria supérfluo, seria uma pobreza: ter mil Virgílios bem encadernados na biblioteca, cantar sempre as árias da Ópera de Cadmus e de Hermione, quebrar todas as porcelanas*

[46] Lebrun, G. – “A noção de ‘semelhança’ de Descartes a Leibniz”. Ed. cit. – p.53-54

[47] Leibniz – PS, IV, p.423.

para não ter senão xícaras de ouro, ter botões somente de diamante, comer apenas perdiz, beber somente vinho da Hungria ou de Shiras; isso poderia ser chamado de razão?"[48]

A filosofia expressiva de Leibniz, porque inclui na concepção de expressão a analogia e a harmonia, é uma filosofia simbólica e Deleuze tem toda razão em afirmar isso: enquanto para Espinosa o essencial é separar o domínio das expressões, cuja regra deve ser a univocidade, do domínio dos signos, Leibniz jamais separa a expressão dos signos e das variações que eles trazem – em cada expressão, o distinto e o confuso variam. Mas o símbolo para Leibniz não é mistificador, como para Espinosa – por isso ele pode pensar em criar uma Característica universal como linguagem científica que favoreça a descoberta de verdades. E o obscuro é precisamente o que faz a riqueza de um universo em que cada ponto de vista é como um mundo inteiro, e o mundo é multiplicado por cada uma das várias perspectivas individuais, por cada expressão singular do todo.

[48] Leibniz – *Teodicéia*, II, §124. Paris: Flammarion, 1969 – p.181.

CAPÍTULO I
A MATEMÁTICA DA EXPRESSÃO

A relação entre a matemática e a metafísica: modelo

A origem da teoria da expressão poderia ser procurada em toda parte, na filosofia anterior a Kant. Leibniz não é o primeiro a afirmar que o espírito é o espelho do real. Deleuze, como já dissemos, mostra que a teoria da expressão tem como aparelho metafórico, de um lado, a noção de germe, de outro, a de espelho. É a partir dessas metáforas que este filósofo poderá interpretar a expressão como uma tríada: a existência no espelho (que absorve tanto o ser refletido como o ser que olha a imagem) ou a existência envolvida no germe (que absorve a árvore de que provém e a árvore a que dá origem) é o exprimido. Há, segundo o Deleuze, aquilo que se exprime, sua expressão e, embora sem uma existência independente da expressão mas distinta dela, o exprimido. O que nos importa aqui é menos questionar essa interpretação triádica da noção de expressão que considerar, supondo a reconstrução histórica do conceito de expressão empreendida por Deleuze, como Leibniz está intimamente ligado a uma tradição que fez amplo uso dessas metáforas. O que constitui, então, a originalidade do conceito em Leibniz? A hipótese de Belaval[1] é que, ao pensar a expressão como uma relação regrada e constante entre a expressão e o exprimido, garantindo uma exatidão, Leibniz estabeleceu uma explicação matemática da expressão, ou, mais que isso, um pensamento matemático da expressão. Isso significa que a filosofia leibniziana seja um matematismo? Não nos precipitemos, toda afirmação categórica acerca de um dos muitos aspectos dessa filosofia corre o risco de desprezar outras perspectivas igualmente importantes.

"*A maior parte dos que se comprazem no estudo da matemática sentem aversão pelo estudo da metafísica, já que naquela encontram luz e nesta, trevas*"[2]: este é o diagnóstico de Leibniz em um texto de 1694, *A reforma da filosofia primeira e a noção de substância*. E, como indica o título do texto, é como reformador da filosofia primeira que Leibniz pretende esclarecer noções que se tornaram "ambíguas e obscuras" por negligência dos homens,

---

[1] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960 – p.148, nota 3.

[2] Leibniz – "A reforma da filosofia primeira e a noção de substância" *in Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962 (doravante citado como PS) – IV, p.468. (Tradução de Olaso, E. *in* Leibniz - *Escritos Filosóficos.* Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982 – p.455).

substituindo "definições pueris" por definições claras, e "regras vulgares" por axiomas realmente universais: *"para estabelecer as proposições metafísicas é necessário um certo método particular, qual fio de Ariadne, com cuja ajuda, e não menos certeza que com o método de Euclides, se resolvam os problemas como se resolvem os problemas do cálculo, sem sacrificar a clareza por fazer concessões às formas correntes da linguagem"*[3]. Não se trata, pois, de fazer uma simples transposição da matemática ou da linguagem matemática para a metafísica. As formas correntes da linguagem mantém seu lugar nesta filosofia reformada, mas devem ser de alguma maneira purificadas de sua ambigüidade e obscuridade, para que a metafísica seja capaz de resolver problemas *como* a matemática, cujo êxito se deve em grande medida ao fato de possuir seu próprio sistema de comprovação, resolve seus problemas de cálculo.

No texto citado acima, aliás como em textos importantes da maturidade, Leibniz considera que a noção central para essa reforma da filosofia é a noção de substância proposta por ele, *"noção tão fecunda que dela se seguem as verdades primeiras, inclusive a respeito de Deus e dos espíritos e da natureza dos corpos"*[4]. Mas talvez seja a noção de Deus a que melhor se preste a elucidar a relação entre a matemática e a metafísica no pensamento leibniziano. Ao comentar o artigo 26 dos *Princípios* de Descartes, em que este afirma que não devemos discutir nada acerca do infinito, Leibniz escreve:

> *"Embora sejamos finitos, podemos saber muitas coisas acerca do infinito, como o que sabemos sobre as retas assíntotas, ou seja, aquelas que, prolongadas ao infinito, aproximam-se cada vez mais sem jamais unir-se; ou acerca dos espaços infinitos em*

---

[3] PS, IV, p.469.

[4] PS, IV, p.469.

Também em textos de síntese, como a *Monadologia* e os *Princípios da natureza e da graça*, ambos de 1714, Leibniz parte da noção de substância e, por um movimento progressivo, vai do simples ao complexo, elevando-se a consideração de Deus, para então falar do mundo – esse percurso é descrito por alguns comentadores como um ritmo binário de ascensão e descendência que se opõe ao percurso argumentativo do *Discurso de metafísica*, um texto igualmente de síntese, mas anterior à década de 90. Há quem veja nessa mudança de tratamento de questões fundamentais da filosofia o sinal de constituição de uma filosofia propriamente leibniziana, já afastada da influência do método clássico de apresentação dos temas presente, por exemplo, nos sistemas neoplatônicos, nas Sumas medievais e no *Tratado da natureza e da graça* de Malebranche. Sobre essas questões, ver "Apresentação" *in* Leibniz - *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

comprimento mas de superfície não maior que um espaço finito dado; ou sobre as somas de séries infinitas. De outra maneira, tampouco conheceríamos algo com certeza a respeito de Deus. Sem dúvida saber algo sobre uma coisa é diferente de compreende-la, isto é, ter em nosso poder o que ela encerra. "[5]

Neste texto, Leibniz reconhece que há limites para o conhecimento humano, conhecer é diferente de compreender, como o próprio Descartes afirmava, mas recusa a afirmação cartesiana que estabelece uma distinção entre infinito e indefinido para negar nosso acesso ao conhecimento do infinito. Enquanto Descartes recusa considerar o infinito nas matemáticas, como algo que escapa à evidência racional, para Leibniz não apenas é possível um saber positivo acerca do infinito, como mostra a matemática, como sem esse saber não conheceríamos nada de certo a respeito de Deus. Qual é, então, a relação entre a matemática e a metafísica? O conhecimento de Deus se dá a partir do conhecimento do infinito matemático? Por que podemos dizer que o conhecimento desses infinitos matemáticos no mínimo facilita o conhecimento da infinitude divina?

Quando fala em matemática e pensa a reforma da filosofia tendo no horizonte a maneira da matemática proceder em seus cálculos, Leibniz está falando da matemática do infinito. Se quisermos compreender a relação entre matemática e filosofia, temos que entrar no labirinto do contínuo. No prefácio à *Teodicéia*, Leibniz apresenta este labirinto afirmando que "*consiste na discussão da* continuidade *e dos* indivisíveis, *que parecem ser os elementos daquele, e no qual deve entrar a consideração do* infinito."[6] E acrescenta que o labirinto do contínuo envolve os filósofos – não é dos matemáticos que ele fala, como se poderia pensar – , é por não conceberem corretamente a natureza da substância e da matéria que os filósofos fizeram colocações falsas que levam a dificuldades insuperáveis. Talvez o pressuposto de uma distinção entre filosofia e matemática tal como a pensamos hoje deva ser questionado. Isso não quer dizer que Leibniz, e os filósofos do século XVII de maneira geral, não estabelecessem uma separação entre os dois domínios, mas certamente não como a que existe hoje. E a percepção disso é de fundamental importância para a compreensão dessa relação que procuramos delinear entre filosofia e matemática. Para Leibniz, e diria mais, para a filosofia do século XVII como um todo, não há um corte definitivo separando a filosofia da

[5] Leibniz – *Animadversiones...* PS, IV, p. 360. (Tradução *in Escritos filosoficos*, ed. cit. – p. 423).

[6] Leibniz – *Teodicéia*, "Prefácio". Paris: GF-Flammarion, 1969 – p.29.

matemática, e justamente porque não há esse divórcio, a relação entre elas não pode ser a de uma transposição de um domínio para o outro, como se uma devesse ser explicada pela outra. Poderíamos dizer que trata-se de uma filosofia matemática e de uma matemática filosófica.

Durante o século XVII, como afirma Michel Serres, *"o sucesso do modelo matemático e importação de seu método na pesquisa filosófica são (...) coisas ordinárias"*[7]. Há um consenso na filosofia sobre a importância da matemática. Leibniz se destaca de seus contemporâneos por ser, neste ponto (e na verdade em muitos outros também), ao mesmo tempo tradicionalista e moderno: Leibniz é fiel a uma concepção de sistema presente na filosofia estóica, da qual herda a idéia de que todas as coisas concorrem, conspiram, consentem, e graças a qual pode recusar uma restrição do modelo matemático, liberando-se do *more geometrico*. O modelo matemático de Leibniz, segundo Serres, está alicerçado na "multi-linearidade" (que concerne às noções e às ordens que as organizam) e na "multi-valência" (ordens analógicas que se aplicam a regiões diferentes do sistema), que se mostram pela integração de uma noção a ordens diferentes, por discursos que, analisando um problema singular, analisam vários problemas de maneira analógica, permitindo a tradução em níveis diferentes de uma mesma coisa. A filosofia leibniziana, segundo o comentador, reproduz o que se passa no interior da matemática, em que uma mesma noção pode ter um valor aritmético, um valor geométrico etc. Há uma multiplicidade de caminhos para abordar uma idéia, um ser, de maneira que à imagem do encadeamento de razões presente em Descartes, Leibniz substitui a imagem da rede, em que há uma variedade de cadeias concorrentes, como em um tecido. Eis por que, em Leibniz, *"a filosofia tende a se tornar matemática, mas esse devir tem por horizonte uma matemática inconcebível em seu tempo"*[8]. Embora Leibniz coloque como objetivo a ser seguido o estabelecimento de uma ordem elementar como a de Euclides, tal como vimos em *A reforma da filosofia primeira*, sua filosofia não se apresenta *more geométrico*, e as ordens parciais que estabelece, ou as diferentes perspectivas das mesmas questões, embora partes-totais, não se deixam reordenar de maneira linear.

Essa matemática multilinear e polivalente pensada por Leibniz é um modelo. Podemos dizer com Serres[9] que há um paralelismo de estruturas entre a matemática e a

---

[7] Serres, M. – *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 1968. – volume I, p.15.

[8] Serres, M. – *Op. cit.* – volume I, p.18.

[9] Cf. Serres, M – *Op. cit.* – volume I, p.44.

filosofia, não uma relação de causa e efeito, insistimos: não se trata de uma simples transposição da matemática para a filosofia, ou de uma aplicação literal do conceito matemático de infinito, por exemplo, à idéia de Deus. Trata-se sim de um pensamento matemático da filosofia, e com isso, de uma "matematização" da idéia de expressão. Esse modelo matemático, por sua vez, não se refere a teorias singulares, ou a modelos parciais de cada matemática, da álgebra, da geometria etc., mas sim à sistemática dos modelos matemáticos. Por isso Leibniz passa de uma matemática a outra (veremos mais adiante, por exemplo, a passagem da álgebra para a geometria a fim de pensar um novo cálculo) na busca, através de modelos parciais, da *Mathesis*, não para acumular modelos, mas para organizar um pensamento matemático. O sentido da *Mathesis* leibniziana é, sugere Serres[10], a unificação de múltiplas regiões do mundo, mais que uma logicidade universal, é a unificação de domínios separados, o estabelecimento de relações, correspondências, analogias. Eis por que a matemática não é apenas um modelo de referência, mas um sistema de referência. A matemática é, para o filósofo, um modelo de sistematicidade para a metafísica: em filosofia, como em matemática, trata-se de reunir e compreender diversas regiões do mundo. A maneira de proceder da matemática não é simplesmente imitada em filosofia, ela organiza o pensamento filosófico mesmo.

As matemáticas são erigidas em modelo da filosofia por sua função heurística e pedagógica: elas servem de paradigma porque são simples, ou, para lembrar *A reforma da filosofia primeira*, por sua luz, sua clareza, garantida por um método que inclui a verificação de suas afirmações. Essa simplicidade está ligada ao fato da matemática ser antes de tudo uma lógica da imaginação, o que leva à simplificação de uma complexidade inteligível ou real. Mas devemos considerar com cuidado essa afirmação, já que, veremos, Leibniz é um crítico contundente da imagem e da imaginação tal como empregadas por Descartes. Para Leibniz *"A Matemática universal deve tratar de um Método exato de determinação das coisas que caem no poder da imaginação: ela é, por assim dizer, uma lógica da imaginação"*, eis por que é possível falar de uma incompatibilidade entre essa matemática, concreta, e a metafísica, abstrata, como acrescenta Leibniz em seguida – *"É por isso que estão excluídas da Matemática universal as coisas Metafísicas que tratam das coisas*

[10] Cf. Serres, M – *Op. cit.* – volume I, Introdução, em particular pp.64-70.

puramente inteligíveis, como o pensamento, a ação."[11]. Enquanto lógica da imaginação, a matemática é ainda e sempre um modelo para a metafísica, mas justamente por essa relação com a imaginação, apenas um modelo.

Será preciso entender o que significa exatamente "modelo", mas para isso é necessário antes entrar de fato no labirinto do contínuo. Por ora sugerimos apenas que essa idéia da matemática como modelo para a filosofia não apenas ajuda na compreensão da noção de expressão, como é ele mesma explicada pela teoria da expressão. E, se matemática é modelo da metafísica, por outro lado, a metafísica serve no mínimo de inspiração para a matemática, inclusive no que diz respeito ao infinito. Daí a pertinência da imagem sugerida por Serres para pensar essa relação entre filosofia e matemática: paralelismo entre dois sistemas distintos. Mas vamos ao labirinto.

O infinito

A consideração do infinito é fundamental para a compreensão do labirinto do contínuo. No prefácio dos *Novos ensaios* Leibniz fala da "*imensa sutileza das coisas que envolve um infinito atual sempre e em toda parte*"[12]. A primeira observação que devemos fazer acerca do infinito em Leibniz é que, para este filósofo, o infinito é atual. Leibniz retoma a distinção aristotélica entre ser em ato e ser em potência para explicar o infinito: um infinito em ato existe como uma coisa ou uma propriedade de coisas existentes, o que significa que, se operamos uma divisão ou uma soma ao infinito, isso só é possível porque o infinito, como um fato, preexiste a essas operações do pensamento; um infinito potencial não é uma realidade em si mesma, a ausência de limites, neste caso, não existe em si mesma, como no caso de um número dado em que podemos sempre acrescentar mais uma unidade, ultrapassando o limite posto inicialmente por aquele número. Para Aristóteles, embora o infinito exista, ele só pode existir em potência, visto que carece de uma identidade, e jamais se atualiza. Leibniz não despreza a idéia de "potencial" – é a potência de atuar, por exemplo, que define a substância na *Reforma da filosofia primeira* –, mas o infinito potencial corresponde sempre a um infinito atual – se a extensão é divisível ao infinito, isto é, é

---

[11] Couturat, L. – *Opuscules et fragments inédits de Leibniz.* Paris: 1903 (reimpressão Hildesheim, 1961) (doravante citado como C) - p. 348. Traduzido por Serres, M – *Op. cit.* – volume I, p.63, nota 2.

[12] Leibniz – *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: GF-Flammarion, 1990 (doravante citado NE, seguido do livro, do capítulo e do artigo)– "Prefácio", p.43.

potencialmente infinita, é porque a matéria é composta de uma infinidade de criaturas. Assim, embora o infinito atual não exista como uma coisa, existe como propriedade de todas as coisas, o que fica claro na *Monadologia*.

Neste texto, embora a noção de infinito apareça em cinco contextos diferentes, como mostram Burbage e Chouchan[13], em todos os casos trata-se sempre do infinito atual. O infinito é afirmado, em primeiro lugar, de Deus: *"onde não há limites, ou seja, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita"*[14]. A perfeição e a infinitude são consideradas aqui como necessariamente implicadas, e o infinito é pensado como ausência de limites, em oposição à perspectiva aristotélica que considera perfeito o que é dotado de limites[15]; a realidade não pode mais, portanto, ser identificada à limitação e essa ausência de limites não pode estar associada a indeterminação. O infinito encontra-se, em segundo lugar, nas idéias de Deus: "*há uma infinidade de universos possíveis nas idéias de Deus e apenas um deles pode existir*"[16]. Esse Deus infinito, que pensa infinitos universos possíveis, é a razão suficiente ou última do universo das criaturas, isto é, da seqüência ou das séries das contingências, que "*poderia chegar a um detalhamento* sem limite *devido à variedade imensa das coisas da natureza e à divisão dos corpos até o* infinito"[17]. Não apenas Deus é infinito, mas infinito também é o universo, e esse é o terceiro contexto em que aparece a idéia de infinito na *Monadologia*. Esse universo infinito, por sua vez, é composto de uma infinidade de substâncias que abarcam o infinito, a natureza das substâncias individuais, ou mônadas, "*sendo representativa, não poderia ser limitada, por coisa alguma, a representar só uma parte das coisas (...). Todas [as mônadas] tendem confusamente ao infinito, ao todo*"[18]. O finito e o infinito deixam de se opor quando pensamos a relação entre as substâncias, simples e finitas, e o infinito que constitui seu mundo interior – e esse é o quarto contexto em que aparece a idéia de infinito. Essas substâncias aparecem como corpos e a matéria que constitui esses corpos não contém átomos, ela *"não só é divisível ao infinito, como reconheceram os antigos, como ainda está subdividida atualmente sem fim, cada parte em partes"*[19] – esse é o

---

[13] Burbage, Frank e Chouchan, Natalie – *Leibniz et l´infini*. Paris: PUF, 1993 – p.21-33.

[14] *Monadologia*, §41. *In Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. – p.138.

[15] Cf. Aristóteles – *Física*, III, 207a.

[16] *Monadologia*, §53. Ed. cit. – p.141.

[17] *Monadologia*, §36. Ed. cit. – p.137 (não itálico meu).

[18] *Monadologia*, §60. Ed. cit. – p.142.

[19] *Monadologia*, §65. Ed. cit. – p.144.

quinto sentido em que identificamos a idéia de infinito na *Monadologia* e distingue-se de todos os demais, porque se a realidade não existe sem unidade, isto é, se o que não é *um* ser não é verdadeiramente um *ser*, a realidade da matéria não pode ser encontrada nela mesma, a matéria é fenômeno e os fenômenos são a maneira de aparição das substâncias, que, somente elas, constituem a realidade subjacente aos fenômenos.

Ora, dissemos tratar-se sempre do infinito atual, mas pode uma mesma definição de infinito valer para Deus e suas idéias, os indivíduos, o universo e os fenômenos? E, antes disso, o que exatamente a expressão "infinito atual" significa? No sucinto capítulo dedicado ao infinito nos *Novos ensaios* Leibniz afirma:

> "*Para falar propriamente, é verdade que há uma infinidade de coisas, isto é, que há sempre mais do que podemos determinar. Mas não há um número infinito, nem uma linha ou outra quantidade infinita, se tomados como verdadeiros todos, como é fácil demonstrar. Foi o que as escolas quiseram dizer ao admitir um infinito sincategoremático, como elas falam, e não o infinito categoremático. O verdadeiro infinito, a rigor, é apenas o* absoluto, *que é anterior a toda composição e não é formado por adição de partes.*"[20]

Categoremático e sincategoremático são termos usados para definir o infinito atual[21]. O primeiro designa uma multiplicidade composta de uma infinidade de partes enumeráveis, isto é, um infinito que contém em ato infinitas partes formalmente. E é desse que Leibniz, embora sem se apropriar completamente do vocabulário antigo, nega a possibilidade, já que a idéia de uma multiplicidade composta de infinitas partes (indivisíveis) é uma contradição – "*um todo infinito composto de partes (...) é uma noção que implica contradição*"[22]. O segundo designa uma multiplicidade infinita que não é enumerável. Os *Novos Ensaios* são um diálogo com Locke. Este, como Descartes, nega a possibilidade de uma idéia positiva do infinito, na medida em que pensa o infinito em termos exclusivamente quantitativos: a experiência de estender sem fim a idéia de espaço por adições, a idéia de tempo, ou de número sugerem a idéia de infinito, mas não nos dão a conhecer nada a respeito desse infinito, a não ser a possibilidade de aumento ou diminuição interminável – indefinível, se

[20] NE II, xvii, §1 – p.124.

[21] Cf. Burbage, Frank e Chouchan, Natalie – *Op. cit.* – p. 66.

[22] NE II, xvii, §3 – p.125.

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

A primeira diferença que opõe Leibniz a Locke é que, para o primeiro, a idéia de infinito não é produzida, nem no caso do infinito absoluto, nem quando se trata do infinito quantitativo, *"essa idéia se encontra em nós mesmos, e não poderia vir das experiências dos sentidos, assim como as verdades necessárias não poderiam ser provadas por indução ou pelos sentidos"*[23]. Uma vez que se trata de uma idéia inata, como um fato da razão o infinito quantitativo pode ser explicado, analisado, não produzido. Assim, considerando por exemplo uma linha reta, podemos prolongá-la de modo que tenha o dobro da medida da primeira, pode haver ainda uma terceira, semelhante às demais, que tenha três vezes o tamanho da primeira e assim sucessivamente: neste caso, *"a consideração do infinito vem da consideração da similitude ou da mesma razão, e sua origem é a mesma que a das verdades universais e necessárias."*[24] A linha infinita é conhecida não por ser um todo, não porque interrompemos essa progressão ao infinito, mas porque, subsistindo sempre a mesma razão nesse processo de adição, é possível conhecer essa razão. Conhecemos a lei que rege o processo de aumento, e graças a ela sabemos que a linha é infinita, eis por que não estamos condenados, como quer Descartes, a uma idéia indefinida do infinito.

Ora, mas esses infinitos quantitativos, *"esses todos infinitos e seus opostos infinitamente pequenos têm lugar apenas no cálculo dos geômetras, assim como as raízes imaginárias da álgebra."*[25] No limite, o ponto de vista que determina as considerações de Locke é restritivo, porque desconhece a idéia de diferentes ordens de infinito e não pode, por isso, explicar a infinitude do ser absoluto, nem as grandezas infinitas do mundo (quer se trate do universo como um todo, quer das substâncias individuais, e talvez mesmo de seus fenômenos), mas apenas um certo infinito de quantidades matemáticas. Se o infinito não é um modo da quantidade e, ao contrário, a modificação do infinito verdadeiro é que gera o finito ou limitado, é porque a idéia de infinito verdadeiro ou absoluto não é obtida a partir da

[23] NE II, xvii, §3 – p.124.

[24] NE II, xvii, §3 – p.124.

[25] NE II, xvii, §3 – p.125.

idéia de finito, mas a precede e a condiciona. A idéia original do infinito, ou o infinito verdadeiro como diz Leibniz, não diz respeito, portanto, ao aumento ou diminuição interminável, mas de alguma maneira se relaciona, por exemplo, com a idéia de espaço, que geometricamente pode ser pensado infinito como aquela linha reta: *"A idéia de absoluto em relação ao espaço não é outra que a idéia da imensidade de Deus, e o mesmo vale para as outras"*[26]. São esses absolutos, ou atributos de Deus (imensidade, eternidade etc.), que, contra a concepção de Locke, se dão a conhecer e produzem nosso conhecimento positivo do infinito. Assim, embora o espaço não se confunda com a imensidade, nem o tempo com a eternidade, os atributos de Deus são pensados em relação a eles – esperamos mostrar o porquê disso ou por que é legítimo pensar o absoluto a partir dessa relação quando tratarmos explicitamente da expressão. E, inversamente, se considerarmos o infinito absoluto como fonte das demais noções de infinito, os infinitos matemáticos podem ser pensados positivamente como o que não tem fim (a série dos números por exemplo) ou como o que tende a um limite sem jamais atingi-lo (e esse limite pode ser calculado).

Mas, nos *Novos ensaios*, Leibniz não fala apenas do infinito absoluto e do infinito quantitativo da matemática. O trecho citado acima parte da referência a um outro infinito: "*Para falar propriamente, é verdade que há uma infinidade de coisas, isto é, que há sempre mais do que podemos determinar*"[27]. A infinidade das coisas, embora não se identifique com a infinitude do absoluto, tampouco deixa de ser verdadeira. Se há sempre mais coisas do que podemos determinar, é porque estamos falando do infinito sincategoremático, uma multiplicidade infinita que não pode ter partes enumeráveis. Ora, se não é enumerável, podemos dizer que em certo sentido (diferente do que se aplica ao absoluto) se trata de uma imensidão[28], cuja relação com o infinito absoluto é uma relação de expressão.

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

[26] NE II, xvii, §3 – p.125.

[27] NE II, xvii, §1 – p.124.

[28] Cf. Burbage, Frank e Chouchan, Natalie – *Op. cit.* – p. 65.

ponto de vista fenomênico, o universo, como matéria (potência extensa e passiva), é divisível ao infinito: *"cada porção de matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo da planta, cada membro do Animal, cada gota de seus humores, é também um jardim ou um lago."*[29] Somente nesse sentido, isto é, pensando nos fenômenos, é possível entender a afirmação de Leibniz, em uma carta de 1706 a Des Bosses, que diz *"É dado o infinito sincategoremático, ou potência passiva contendo partes; entendo com isso a possibilidade de um desenvolvimento ulterior por divisão, multiplicação, subtração, adição"*[30]. Partes? Como pensar um infinito sincategoremático composto de partes, que pressupõem a idéia de unidades discretas, mesmo na matemática, se não em analogia com o infinito sincategoremático do mundo fenomênico, ou seja, como partes que se dividem em partes, e essas em outras ao infinito? Nesse caso, poderíamos dizer que, assim como no alfabeto dos pensamentos humanos Leibniz se contenta em determinar arbitrariamente os primeiros termos indefiníveis (diante da impossibilidade humana de atingir os termos simples absolutos, ou primeiros atributos de Deus), na matemática seria possível determinar arbitrariamente essas partes. Seria essa a solução? De qualquer forma subsistiria a primeira dificuldade, porque enquanto o infinito do mundo fenomênico corresponde a verdadeiras unidades, as substâncias, e tem por isso realidade, o infinito da matemática não corresponderia a nada de real. Que relação ele pode guardar com os infinitos reais?

A infinitude atual do absoluto é anterior a qualquer composição, porque é simples, assim, naturalmente não tem partes enumeráveis. Tampouco pode a infinidade do mundo ser composta de partes, mesmo que Leibniz fale em "partes" na ordem dos fenômenos, são partes atualmente divididas ao infinito e, assim, não são partes enumeráveis. Os fenômenos correspondem a unidades reais, as substâncias, que Leibniz designa partes-totais. Mas também essas não são enumeráveis e, uma dificuldade suplementar, como unificar essas partes-totais em um todo se são infinitas? Como diz Belaval[31], uma das maiores dificuldades do leibnizianismo é passar das mônadas à monadologia e pensar a unidade dessas unidades substanciais, o universo, ou, em outras palavras, a comunicação das substâncias. O problema, quando pensamos no infinito matemático, parece se mover para a questão dos números. Não há um número de todos os números, essa é uma noção, e Leibniz deixa claro nas primeiras

[29] *Monadologia*, §67. Ed. cit. – p.144.

[30] Carta a Des Bosses, 1 de setembro de 1706. PS II, p.314.

[31] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p. 347

orações do *Discurso de metafísica*, que implica contradição – mas, além disso, em "sentido inverso", e anacronicamente, não há número que não possa ser dividido em outros números ao infinito. Então, é preciso repensar ou a noção de número como unidade de uma multiplicidade ou entidade discreta, ou a noção mesma de infinito matemático. Aparentemente esta última é a opção de Leibniz em uma carta de 1706 a Des Bosses:

> *"E para falar com precisão, em lugar de um número infinito, é preciso dizer que há mais números do que se pode exprimir por algum número; ou em lugar de uma Linha reta infinita, que ela é prolongada para além de qualquer grandeza determinável, de maneira que há uma reta cada vez maior. Pertence à essência do número, da linha, e de um todo qualquer, ser limitado."*[32]

Ora, se não há número infinito, linha infinita, não pode haver quantidade infinita? O problema não está no pensamento de uma infinidade matemática, mas sim na maneira de medir esse infinito. Não é possível dar uma expressão numérica ao infinito, mas nem por isso Leibniz recusa, com Descartes, a possibilidade de conhecimento do infinito. Há uma oposição entre grandeza e número, este uma unidade discreta, aquela uma realidade contínua: como determinar os elementos constitutivos de uma grandeza contínua ou como obter a partir de elementos determinados uma grandeza contínua? Eis o labirinto do contínuo. E para sair dele é preciso encontrar uma nova maneira de medir o infinito:

> *"É o que ele [Leibniz] chama de* Análise dos infinitos*, que é inteiramente diferente da Geometria dos indivisíveis de* Cavaleri *e da Aritmética dos infinitos de* Wallis*. (...) a nova análise dos infinitos não diz respeito nem às figuras, nem aos números, mas às grandezas em geral (...). Ela mostra um novo algoritmo, isto é, uma nova maneira de somar, subtrair, multiplicar, dividir, extrair, própria às quantidades incomparáveis, ou seja, aquelas que são infinitamente grandes ou infinitamente pequenas em relação às outras."*[33]

---

[32] Carta a Des Bosses, 11 de março de 1706. PS II, p.314.

[33] *Mathematische Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962 (doravante citado MS, seguido do volume e da página). – V, p.259.

A inovação trazida por Leibniz para o problema do infinito está no tratamento de grandezas, em lugar de números e linhas, e nisso se distingue da "*Análise ordinária de* Viete *e* Descartes *que consiste na redução dos problemas a equações e a linhas de um grau determinado*"[34]. E, é importante notar, "grandeza" é o termo usado por Leibniz também para definir a perfeição divina: *"Deus é absolutamente perfeito, pois a* perfeição *não é senão a grandeza da realidade positiva considerada precisamente, pondo à parte as restrições ou os limites das coisas que os têm*."[35]

Não pretendemos ultrapassar a finitude de nossa compreensão em relação à matemática e explicar aqui como, com que cálculos e fórmulas exatamente Leibniz estabelece essa medida do infinito. Mas, uma vez que a teoria leibniziana da expressão, como toda sua filosofia, mantém uma estreita relação com a matemática, vale a pena mostrar alguns elementos históricos do problema batizado como labirinto do contínuo e procurar descrever o ambiente filosófico que cercava nosso autor para entender algumas noções matemáticas fundamentais que o ajudam a pensar a expressão.

O novo algoritmo

O novo algoritmo de Leibniz se debruça sobre antigos problemas da matemática e só em relação a eles ganha sentido. Esses problemas podem ser reunidos sob o nome de quadraturas – "*tenho o costume de designar com o nome comum de* Análise Infinitesimal *o que é mais largamente entendido que o Método das* Quadraturas"[36] – e versam sobre as dificuldades de medida de linhas, superfícies e volumes[37]. Essas medidas consistem no estabelecimento de relações entre números e figuras, trata-se de associar um número a uma figura. O problema é que nem sempre é possível fazer isso. Vide o caso da diagonal do quadrado, que abre caminho para os paradoxos acerca do infinito, mas que é resolvido, entre os gregos, com a distinção e oposição entre números (os números inteiros são entidades discretas) e grandezas (contínuas e divisíveis ao infinito)[38]. É Arquimedes quem primeiro

[34] MS, V, p.258.

[35] *Monadologia*, §41. Ed. cit. – p.138.

[36] Carta a Wallis de 19/29 de março de 1697 *in Oeuvre mathématique*, fascicule II, Paris: Librairie A. Blanchard, 1987 – p.82.

[37] Cf. Burbage, Frank e Chouchan, Natalie – *Op. cit.* – sobretudo pp.76 a 88.

[38] A definição de número irracional só é concebida muito mais tarde, já no século XIX, por Cantor ou Weierstrass (como o limite de uma série infinita ou a soma de uma série infinita de números racionais). Veremos que Leibniz pensa em uma série infinita de números que constitui uma

propõe uma operação de medida para as grandezas: duas grandezas têm uma a razão da outra se, multiplicadas por inteiros, podem exceder-se mutuamente. Com base nessa teoria Arquimedes podia calcular a quadratura ou a cubatura de uma figura.

A quadratura do círculo está entre os problemas mais discutidos na história das matemáticas. Quando Leibniz escreve *De vera proporcione circuli ad quadratum circumscriptum in numeris rationalibus expressa*[39], em 1682, a quadratura do círculo permanecia como um problema, mas Leibniz cita a tentativa de solução de Arquimedes como a primeira do gênero. *"Desde sempre"*, afirma Leibniz nesse texto, *"os Geômetras se empenharam em estabelecer proporções entre linhas curvas e linhas retas, e no entanto, mesmo hoje que dispomos da ajuda da Álgebra, ainda não dominamos bem essa questão. Porque é impossível estabelecer esses problemas em equações algébricas"*[40]. A revolução algébrica empreendida sobretudo por Descartes é incapaz de resolver a questão, como indica Leibniz, mas a crítica que dirigirá anos mais tarde, no texto em que apresenta sua Análise dos infinitos, citado mais acima, à redução cartesiana dos problemas a equações diz menos respeito ao método, que à pretensa universalidade de um método que ignora os problemas que é incapaz de solucionar:

> "Descartes, *para manter a universalidade e a suficiência de seu método, julga oportuno excluir da Geometria todos os problemas e todas as linhas que não podem ser submetidos a esse método, sob o pretexto de que tudo isso não é mecânico. (...) pode-se dizer que ele cometeu com isso um erro semelhante ao que havia criticado em alguns antigos, que se limitaram às construções, nas quais só se necessita da régua e do compasso, como se tudo o mais fosse mecânico"*[41]

A crítica que Leibniz dirige a Descartes corresponde inversamente à admiração que nutre por Arquimedes e seu método de quadraturas. A importância de Arquimedes aumenta no período em que Leibniz fica em Paris, onde conhece os trabalhos de Pascal acerca do

---

grandeza finita, mas não define essa série como um número. Cf. Burbage, Frank e Chouchan, Natalie – *Op. cit.* – p.82, nota 1.

[39] MS, V, pp.118-122. Tradução em *La naissance du calcul différentiel.* Ed. M. Parmentier. Paris: Vrin, 1995 – pp.61-81.

[40] *La naissance du calcul différentiel.* Ed. cit. – p. 71.

[41] MS, V, pp.258-259.

duplo infinito. Leibniz acredita que seus trabalhos sobre o infinito atual são uma continuação dos trabalhos de Pascal sobre o duplo infinito, eis por que, ao comentar o fragmento de Pascal sobre a desproporção do homem, afirma: *"O que Pascal diz sobre o duplo infinito que nos cerca, aumentando e diminuindo (...) é apenas uma entrada em meus pensamentos. O que ele não teria dito com esta força de eloqüência que possuía, se tivesse ido um pouco mais longe, se soubesse que toda a meteria é orgânica em toda parte (...) Que infinidade de infinidades infinitamente redobrada, que mundo, que universo aperceptível em cada corpúsculo (...)"*[42]. Leibniz se reconhece em dívida para com Pascal, mas considera que é preciso ir mais longe que o filósofo francês, para quem a descoberta do duplo infinito pelo homem é ao mesmo tempo a experiência angustiante de um retorno ao nada. À desproporção que interdita o conhecimento do homem acerca do infinito tão logo ele tenha reconhecido a existência deste, Leibniz substitui a proporção e a analogia – o homem é uma "divindade diminutiva" e um "Universo de matéria eminente". E é por considerar que o infinito é objeto de uma ciência possível que Leibniz se distancia de Pascal. Mas mesmo a constituição dessa "ciência" se deve em grande medida ao contato que Leibniz travou com os trabalhos de Pascal. É em Paris que Leibniz se torna matemático[43]. É, por exemplo, a leitura do *Tratado dos senos* de Pascal, no qual este seguindo Roberval substitui os indivisíveis de Cavalieri por grandezas infinitamente pequenas, que, juntamente com a *Aritmética dos infinitos* de Wallis, inspira Leibniz a uma transformação de método que conduzirá à elaboração do infinitesimal.

Doravante – e a dívida de Leibniz com Pascal é então imensa –, a crítica a Descartes é feita associando-o a Cavalieri, e Arquimedes adquire a importância de que falávamos antes: *"Tenho certeza de que Descartes, nessas matérias absolutamente não avançou mais que Cavalieri (...). E se ele tivesse entrado suficientemente na Geometria de Arquimedes, jamais teria dito que não se pode encontrar uma curva igual a uma reta (...)"*[44]. O método de Arquimedes opera ou com a comparação entre duas figuras ou com a decomposição da figura (linha, superfície ou volume) em elementos menores e nem sempre de mesma natureza. Para

---

[42] Leibniz – "Double infinité chez Pascal et Monade" *in Textes inédits*. Publié et annotés par G. Grua, Paris: PUF, 1948 (doravante citado como G, seguido do volume e da página) – tomo II, p.554.

[43] Em uma carta a Foucher, de 1675, Leibniz afirma: *"é verdade que passei os olhos várias vezes nas obras de Galileu e de Descartes; mas como me tornei Geômetra há pouco tempo..."*; *"ouso confessar que ainda não obtive vantagens ao ler Euclides de maneira diferente do que se costuma ler as histórias"*. Cf. A, II, i, p.247. Cf. também Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p. 318.

[44] "A Tschirnhauss", MS, IV, p.446.

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

Inspirado pela ousadia arquimediana, Leibniz se propõe a encontrar o valor exato da área do círculo e, para isso, sugere em lugar da solução geométrica, uma solução aritmética, que chama de Quadratura aritmética e *"que consiste de fato em uma série, em que o valor exato do círculo aparece através de uma série de termos, de preferência racionais"*[45]. O valor exato é dado pela série infinita inteira e a série é conhecida quando identificamos sua natureza e a lei de progressão. O infinito da série exprime, assim, a área finita do círculo de maneira exata e podemos conhecer e explicar o infinito, ao contrário do que supunha Locke, como vimos nos *Novos ensaios*, porque conhecemos a lei da série: *"Tomada em sua totalidade, a série exprime, portanto, um valor exato. E embora não se possa escrever a soma com um só e único número, e ela prossiga ao infinito, na medida em que é constituída por apenas uma única lei de progressão, o espírito pode convenientemente concebê-la inteira."*[46] A série contém todos os termos, mas, porque é infinita, não tem um último termo, todavia podemos calcular todos os valores aproximados graças ao conhecimento da lei que rege a série. A exatidão do valor exprimido pela série, portanto, está na correspondência exata entre o que exprime, a série, e o exprimido, a área do círculo. A série é necessariamente infinita porque exprime um incomensurável. Ora se é da natureza do círculo, diz Leibniz, não ser comensurável com o quadrado, que pode ser exprimido por um número único, isso não pode vetar a possibilidade de encontrar uma medida para o círculo. Não podemos enumerar todos os elementos da série – trata-se de um infinito sincategoremático – mas como conhecemos a razão que rege a série, conhecemos o infinito, graças à similitude, temos uma idéia positiva do infinito. Leibniz aprofunda o conceito de similitude de maneira que, segundo Belaval[47], pode ampliar a noção de exatidão. A similitude é identificada nos *Novos Ensaios* com a "mesma razão" ou proporção: no exemplo da linha que pode ser prolongada

[45] *La naissance du calcul différentiel.* Ed. cit. – p. 76.

[46] *La naissance du calcul différentiel.* Ed. cit. – p. 77.

[47] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.325.

ao infinito, esse infinito é conhecido porque a linha maior é semelhante à menor, o aumento progressivo da linha é feito conservando-se sempre a "mesma razão" e é essa semelhança ou similitude que garante o conhecimento. Assim, o valor exato pode ser dado tanto pela série, como pela simples consideração da natureza e da lei da série.

Essa exatidão depende da idéia de passagem ao limite e da doutrina dos incomparáveis. O incomparável, diz Belaval[48], é pensado pela combinação entre uma lógica do Ser, para a qual o infinitamente pequeno é uma quantidade finita, e uma lógica do devir, para a qual o infinitamente pequeno se torna, pelo princípio de transição, uma quantidade evanescente. Dependendo do que se entende por incomparável, o infinitamente pequeno será um absoluto ou um relativo. Para Leibniz, seja discreto ou contínuo, o infinito matemático é uma maneira de atribuir analogicamente um número a uma pluralidade que não pode ser compreendida por um número[49], assim, falar de um infinitamente grande ou um infinitamente pequeno de uma série é uma comodidade de expressão. E essa pluralidade não pode ser exprimida por um número, por ser incomparável com ele, isto é, por não respeitar o princípio de homogeneidade ou o princípio de continuidade. Não há uma medida comum entre o número e a série infinita, como não há entre a diagonal e o lado do quadrado, nem entre uma reta e um plano, ou entre um plano e um volume – o plano é incomparável ao volume. O incomparável será transformado por Leibniz em infinitesimal através da idéia de passagem ao limite: "*O incomparável é para Leibniz uma* lineola *infinitamente pequena, um valor menor que qualquer valor dado: um intervalo geométrico ou aritmético. Mas um intervalo evanescente*"[50]. Se o incomparável não pode ser exprimido por um número, pode ter um valor exato ou pelo emprego de símbolos, ou pela lei de desenvolvimento da série, ou sendo rejeitado ou negligenciado, ou, finalmente, pela passagem ao limite que torna a diferença evanescente. A idéia de uma passagem ao limite nasce do estudo das séries: uma série é convergente quando tende a um limite, ou seja, quando a soma de seus termos jamais ultrapassa um limite. O filósofo afirma que, embora as aproximações contínuas, as séries convergentes e as séries infinitas sejam tomadas pelo mesmo, é preciso introduzir uma distinção no interior das séries infinitas, porque as "*séries infinitas que são fabricadas por meio de uma simples reunião de termos, tais como (...) Nicolas Mercator primeiro*

---

[48] Idem ibidem.

[49] Não há número infinito, para Leibniz. Cf. nota 38.

[50] Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.329. Cf. também, sobre esse tema, pp.330-335.

apresentou e Newton ampliou"[51] ficam distantes de um valor exato. Leibniz estabelece, assim, uma diferença entre um infinito que não tem termo (como os números) e um infinito que tende a um limite, sem jamais atingi-lo. Esse limite pode ser calculado. A relação incomensurável entre a série e o número "limite" é determinada, pela passagem ao limite, como um intervalo menor que qualquer grandeza determinável; assim uma desigualdade (ou a incomensurabilidade) pode ser pensada como uma igualdade ou uma desigualdade infinitamente pequena, e, então, uma série infinita pode ser exprimida por um número (1/2 + 1/4 + 1/8 + ... = 1). Ora, dessa maneira não é mais possível falar de homogêneos, trata-se agora do que Leibniz denomina *homogenea*, algo cujo gênero pode ser transformado, por uma mudança contínua, em seu oposto – "*lei de continuidade, em virtude da qual é permitido considerar o repouso como um movimento infinitamente lento (isto é, como equivalente a uma espécie de seu contraditório), e a coincidência como uma distância infinitamente pequena, e a igualdade como a última das desigualdades, etc.*"[52] Nesse caso, o princípio do terceiro excluído aparentemente é suspenso – o que pode ser um problema[53].

---

[51] Carta de Leibniz a Wallis, *in Oeuvre mathématique*, II. Ed. cit. – p. 81.

[52] MS, IV, p. 93

[53] Júlio Couto Filho, em sua tese de doutorado *Leibniz e o labirinto do contínuo*, defende que, porque o princípio de identidade exclui a possibilidade do terceiro incluído, a possibilidade de um estado absolutamente intermediário entre dois opostos também está excluída do sistema leibniziano. Assim, embora a passagem de um estado para outro (do movimento ao repouso por exemplo) não seja contraditória, o momento de passagem, que não podemos determinar porque a razão se encontra no infinito, é um (movimento) ou outro (repouso), mas não os dois, não um misto. O que poderia ser visto como contraditório, afirma Couto Filho, é um acidente de caráter ideal: as coisas aparentemente são e não são por uma deficiência de nossa percepção e pela compreensão de nosso entendimento que pode considerá-las como um misto de ser e não ser.

Em última instância, e em concordância com Couto Filho, poderíamos dizer que a continuidade é puramente ideal – e Leibniz afirma isso inúmeras vezes – e que não há nada no universo criado que seja realmente contínuo, embora possamos usar o princípio de continuidade como princípio explicativo dos fenômenos naturais.

Mas Couto Filho considera também que a continuidade pode ser pensada não apenas no nível dos fenômenos, mas também no plano ontológico como continuidade não espacial ou temporal das substâncias, pela concomitância da atividade das substâncias ou reciprocidade dessa atividade.

De qualquer forma, sendo o Princípio de não contradição um dos princípios fundamentais da filosofia leibniziana, pensar a continuidade como uma coisa ideal capaz, todavia, de explicar o atual no nível dos fenômenos – que encontram um correlato na reciprocidade ou na entreexpressão das

Graças a essa idéia de passagem ao limite, Leibniz pode passar do incomparável ao infinitesimal. Vejamos. A Aritmética do infinito de Wallis se utiliza de um método de Cavalieri que toma os indivisíveis como uma coletividade para efetuar geometricamente uma soma de termos de uma série infinita. Wallis transporta esse método para o domínio aritmético e é levado da soma de séries às noções de convergência e passagem ao limite[54]. Esse estudo das séries infinitas será fundamental para Leibniz, como ele mesmo afirma: *"a consideração das Diferenças e das Somas nas séries dos Números tinham lançado uma primeira luz, uma vez que notava que as Diferenças correspondiam às Tangentes e as*

---

substâncias – parece ser o caminho mais coerente com o leibnizianismo. Assim se preserva a validade do Princípio de identidade e, ao mesmo tempo, a lei de continuidade como princípio explicativo do real. Se, como Couto Filho, descartarmos a hipótese de um estado realmente misto entre dois opostos, a suspensão do princípio do terceiro excluído se reduz a uma aparência.

Mas talvez, diferente de Couto Filho, devêssemos considerar literalmente a definição que Leibniz dá de sua lei de continuidade: o repouso é um movimento infinitamente lento, a coincidência uma distância infinitamente pequena etc. Em outras palavras, não há passagem real de uma coisa para seu oposto. E o oposto é que é um "acidente de caráter ideal", para usar as palavras de Couto Filho; é uma deficiência de nossa percepção que nos leva a considerar o repouso como o oposto do movimento, em lugar de vê-lo como um movimento infinitamente lento. O repouso, no universo leibniziano, seria, então, o inverso do movimento, mas não seu contraditório, isto é, repouso e movimento são o mesmo, mas o repouso é o limite do movimento, é quase seu contraditório, mas não chega nunca a sê-lo. Não há passagem, mas identidade, e diferença no interior dessa identidade. Não pode haver alteridade absoluta em um universo em que "tudo é como aqui em toda parte e sempre". A alteridade é relativa, o que há são graus do mesmo. Nesse caso, o princípio do terceiro excluído teria que ser considerado a partir do "inverso" e não do contraditório, ou, como veremos no capítulo seguinte, como um princípio que rege as essências e não contradiz a lei de continuidade que rege as propriedades e afecções (ou os fenômenos).

Sobre isso, ver por exemplo Carta de Leibniz a Arnauld, datada de 9/10/1687, em que o filósofo responde a Arnauld: *"Vós me dizeis que Deus pode reduzir um corpo ao estado de um perfeito repouso, mas respondo que Deus pode também reduzi-lo a nada e que esse corpo destituído de ação e de paixão não é uma substância; ou pelo menos é suficiente que eu declare que se algum dia Deus reduzir algum corpo a um perfeito repouso (o que só poderia ser feito por milagre), seria preciso um novo milagre para lhe dar novamente algum movimento."* Cf. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Ed. par Le Roy. Paris: Vrin, 1966 – p.184 (PS, III, p. 116).

[54] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – pp.338-346.

Somas, às Quadraturas"[55]. Wallis substitui os indivisíveis de Cavalieri por retângulos elementares para pensar o contínuo. Embora não sejam ainda os infinitesimais, por serem quantidades designadas, esses retângulos levarão Leibniz a pensar em unidades infinitesimais. Paralelamente ao trabalho aritmético de Wallis, há o esquema geométrico proposto por Pascal[56], o triângulo característico. Trabalhando com esse esquema Leibniz redefine a noção de tangente que não será mais uma reta absolutamente diferente da curva e que tem com essa um ponto em comum. A tangente é para Leibniz definida a partir da própria curva: considera-se dois pontos infinitamente próximos da curva e se pode, então traçar uma tangente, qualquer que seja a forma da curva. De um ponto de vista geométrico, a curva é uma composição de segmentos retilíneos (ou cada porção da curva corresponde a um lado de um polígono de infinitos lados), mas o mais importante é a possibilidade de traduzir isso algebricamente através da noção de função.

A função permite um tratamento idêntico para todo tipo de curva, o que o método de Descartes estava longe de fazer: *"fiz, por um novo gênero de cálculo, com que as transcendentes da Análise também fossem estudadas pela Álgebra, e ensinei a desenvolver por algumas de suas Equações as Curvas que* Descartes *tinha injustamente excluído da Geometria. Daí todas as suas propriedades poderem ser deduzidas pelo fio seguro do cálculo."*[57] Função designa[58] uma coordenação regrada e recíproca de valores; um lugar geométrico, uma curva determinada por uma lei, da qual se pode encontrar derivadas (diferenciação) ou a primitiva (integração); uma série em progressão infinita, cuja fórmula geral permite a substituição de uma variação indeterminada por valores numéricos determinados. Estabelecendo uma relação rigorosa entre curva e reta, uma relação exata (no sentido ampliado que Leibniz dá à noção de exatidão), a função permite pensar em conjunto duas cadeias separadas que não têm uma medida em comum. O eco disso, na metafísica, é a harmonia preestabelecida[59], poderíamos dizer com Serres que a noção de função se fundamenta em uma noção mais geral e mais profunda: a correspondência regrada entre elementos que pertencem a multiplicidades. Nessa medida, a função não é apenas pensada da maneira "uma coisa se transforma em função de outra", em razão de outra ou por causa de

---

[55] Carta de Leibniz a Wallis *in Oeuvre mathématique*, II. Ed. cit. – p.82.

[56] Cf. Burbage, Frank e Chouchan, Natalie – *Op. cit.* – pp.85-86.

[57] Carta a Wallis de 19/29 de março de 1697, *in Oeuvre mathématique*, II, Ed. cit. – p.75.

[58] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.343.

[59] Cf. Serres, M – *Op. cit.* – volume I, p.131, n.1. Cf. também p.45.

outra, mas uma coisa se transforma de seu interior e outra faz o mesmo, e as duas transformações são correspondentes. Por isso a função é uma coordenação regrada e *recíproca* de valores. A correspondência é sempre biunívoca, válida nos dois sentidos, a operação pode ser invertida. De maneira geral, essa correspondência biunívoca que aparece na matemática sob o nome de função, escapa à proporção, ou seja, coloca em relação termos que não são homogêneos, por isso a lei de desenvolvimento precisa ser interior a cada série.

A passagem ao infinito propicia o alargamento do tratamento que Descartes dava às curvas ou, poderíamos dizer, a universalidade deste método leibniziano, como afirma o próprio filósofo: *"esse método de séries infinitas é tão geral que, graças a ele, qualquer valor de uma quantidade desconhecida pode ser exprimido de uma maneira puramente analítica, racional, e, no entanto, por uma fórmula infinita"*[60]. A partir da equação de uma curva (a expressão de um valor x em função de y, com a ressalva feita acima) é possível inferir a equação da tangente, isto é, uma relação entre diferenças, além das variações da curva (o máximo e o mínimo). Assim, quando Leibniz fala em equação, e a considera como "*uma espécie de definição*" – e "*as definições (...) são princípios de expressão das verdades*"[61] ou das idéias –, não se trata mais apenas das equações algébricas de Descartes. Embora reconheça, em um texto publicado nas *Atas de Leipzig*, a importância do trabalho de Descartes em relação às equações, Leibniz aponta também os limites desse trabalho: "*homens célebres contribuíram enormemente [com a Ciência nascente] (...);* Descartes, *pelo método comprovado das linhas da Geometria comum (porque ele excluiu as Transcendentes) exprimidas por meio de* Equações"[62].

Trata-se de um novo tipo de operação, um novo algoritmo, como diz Leibniz, que não simplesmente resolve o problema das quadraturas, mas recoloca a questão em outros termos, e é isso que nos importa para pensar a expressão. O procedimento leibniziano não opera com as aproximações do método de exaustão de Arquimedes, nem com a adição de supostos elementos infinitamente pequenos e indivisíveis de Cavalieri e Wallis. Porque não se trata mais de determinar da maneira mais precisa possível uma quantidade ou uma relação de quantidades, mas sim de estudar um *processo de variação* por uma lei invariável. Como não

---

[60] A Molanus, abril (?) 1677. *In Leibniz Samtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenchaften. Darmstadt, 1927 (doravante citado como A) – II, i, p.308.

[61] Carta a Mariotte, julho 1676. A, II, i, pp.270-271.

[62] Artigo citado em carta a Wallis de 19/29 de março de 1697 *in Oeuvre mathématique*, II, Ed. cit. – p.74.

opera nem com figuras nem com números descontínuos, o que resta são *relações*, e relações que envolvem o infinito. As relações entre os termos do cálculo, pela introdução do conceito de função, é que determinam a definição quantitativa, não o contrário.

A dificuldade de encontrar o fio de Ariadne para a saída do labirinto do contínuo estava no uso de métodos equivocados. Raciocinando como se as linhas fossem compostas de pontos, os planos de linhas, aplicava-se esquemas de contigüidade ao contínuo, buscava-se quantidades onde era preciso encontrar relações. Quando se compreende isso, os paradoxos acerca da infinidade do contínuo mudam de estatuto:

> *"A divisão do contínuo não deve ser considerada como a divisão da areia em grãos, mas como a de uma folha de papel ou de uma túnica em dobras, de maneira que possa haver uma infinidade de dobras, umas menores do que as outras, sem que jamais o corpo se dissolva em pontos ou mínimos."*[63]

O infinitesimal leibniziano não é um indivisível infinitamente pequeno. Se é o próprio filósofo quem, numa carta a Varignon, usa essa imagem do grão de areia e aproxima o infinitesimal do incomparável é *"para tornar o raciocínio sensível a todo mundo, (...) o que é incomparavelmente menor entra inutilmente em linha de conta em relação ao que é incomparavelmente maior que ele"*[64], como um grão de areia em relação ao globo terrestre, ou o globo em relação ao firmamento. Assim, do ponto de vista aritmético podemos dizer que o infinitesimal é uma quantidade incomparável, que pode ser negligenciada em um cálculo, na medida em que é uma diferença que não pode ser designada entre duas grandezas designadas, embora não seja o mesmo que nada: "*Julgo que dois termos são iguais não somente quando sua diferença é absolutamente nula, mas também quando ela é incomparavelmente pequena, e ainda que não se possa dizer nesse caso que essa diferença não seja absolutamente nada, ela não é todavia uma quantidade comparável àquelas de que é a diferença.*"[65] Assim, o infinitesimal é um infinitamente pequeno que tende ao zero. Do ponto de vista geométrico, essas quantidades incomparáveis são quantidades evanescentes, que *"não sendo fixas ou determinadas"* podem *"ser consideradas tão pequenas quanto se*

---

[63] C, p. 615.

[64] Carta a Varignon, 2 de fevereiro de 1702. Citado em Burbage, Frank et Chouchan, Nathalie – *Op. cit.* – p. 120.

[65] MS, V, p.322.

queira em nossos raciocínios geométricos"[66], e o movimento de evanescer é um movimento de transição contínua de uma posição para outra. O infinitesimal não é apenas uma quantidade incomparável, porque é evanescente, é uma *operação* de passagem ao limite. E uma operação que pode ser invertida[67]: em uma série infinita posso remontar de qualquer termo ao primeiro. Leibniz se preocupa em obter sempre boas definições, ou seja, ligações biunívocas, válidas nos dois sentidos, entre a definição e o definido[68]; assim, se as equações são uma espécie de definição, elas também devem respeitar esse critério. É essa reciprocidade da operação, a diferenciação e a integração, que separa o infinitesimal do incomparável. Explicar o infinitesimal pelo incomparável é como explicar o infinito pelo finito[69], porque fixamos algo que não pode ser determinado, mas na medida em que esse incomparável é evanescente, pela passagem ao limite garantida pelo dinamismo da lei de continuidade, o infinito é reintroduzido.

O infinitesimal é, portanto, uma quantidade evanescente que se relaciona com o infinito sincategoremático. Essa quantidade, porque não pode ser designada, tampouco é uma parte ou uma soma de partes, mas uma *regra de variações* que permite determinar grandezas designáveis.

Um pensamento cego

O conceito de diferencial forjado por Leibniz, na medida em que muda a definição de tangente, permite, por um lado, prosseguir o trabalhos dos matemáticos gregos, e, por outro, estender o campo da geometria cartesiana. Descartes e Fermat eram obrigados a trabalhar com figuras particulares, consequentemente, por sua definição de tangente[70], determinadas curvas não podiam ser consideradas. Arquimedes, por sua vez, não tinha em mãos esse instrumento que é o cálculo e era obrigado a recorrer a reduções ao absurdo. A inovação leibniziana está na generalidade do método, que permite integrar no sistema qualquer curva e tratar diretamente delas: "*a demonstração rigorosa do cálculo infinitesimal, de que nos*

---

[66] Carta a Varignon, 2 de fevereiro de 1702. Citado em Burbage, Frank et Chouchan, Nathalie – *Op. cit.* – p. 120.

[67] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.348.

[68] Cf. Serres, M – *Op. cit.* – volume I, p.22, nota 1.

[69] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p. 357.

[70] Descartes define a tangente como a posição limite de uma secante que gira em torno de um de seus pontos e não mais, como Fermat, como uma reta que tem com a curva um ponto em comum. Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p. 303.

servimos, (...) tem isso de cômodo: (...) dá diretamente (...), e de uma maneira própria a marcar a fonte da invenção, o que os Antigos, como Arquimedes, davam por voltas em suas reduções ad absurdum*, não podendo, por falta deste cálculo, chegar às verdades ou soluções difíceis, embora possuíssem o fundamento da invenção.*"[71] Leibniz insiste em muitos textos nessa idéia de facilidade ou comodidade do cálculo infinitesimal; em sua correspondência com Wallis, ao comentar a atitude de Huyghens em relação ao cálculo, essa idéia aparece explicitamente ligada à maneira de expressão, o cálculo é, ele afirma, um "método de expressão": "Huyghens *(...) no início fazia pouco caso de meu cálculo (...). Mas em seguida mudou sua opinião, quando viu quão cômodo era esse método de exprimir, e quão facilmente por meio dele as coisas muito envolvidas eram desembaraçadas*"[72]. As regras gerais de análise a que Leibniz chega dependem, portanto, do método de expressão ou dos símbolos. O que nos remete necessariamente ao pensamento simbólico.

O cálculo infinitesimal é um exemplo privilegiado para pensar a posição de Leibniz a respeito da intuição e do formalismo. O famoso formalismo leibniziano se vê não apenas tratado de maneira exemplar no cálculo, mas justificado por ele. As regras gerais da análise que garantem uma abrangência inaudita desse método dependem da passagem ao infinito, mas o infinito é avesso à intuição e à visão, e no entanto, é preciso exprimi-lo. O método de expressão, ou os símbolos empregados no cálculo infinitesimal, não são, portanto, simples auxiliares do pensamento, mas a condição mesma desse pensamento. O pensamento do infinitesimal tem que ser cego para se desenvolver. Nesse caso não é por simples economia que os símbolos são empregados no lugar das idéias, essa "economia" é a condição de constituição do pensamento do infinito. Ora, mas se a matemática é tomada como um modelo para o pensamento filosófico justamente por sua função heurística e sua simplicidade, essa simplicidade não pode estar visceralmente ligada à imaginação, ou a matemática não pode ser tomada exclusivamente como uma lógica da imaginação. Talvez por isso, no quadro leibniziano das matemáticas (de que falamos no início do capítulo), não apenas as Metafísicas são excluídas da Matemática universal, mas "*fica igualmente excluída a Matemática especial que trata dos números, do lugar, do movimento*"[73].

---

[71] Carta a Varignon de 2 de fevereiro de 1702. Citado em Burbage, Frank et Chouchan, Nathalie – *Op. cit.* – p. 120.

[72] Carta a Wallis, *in Oeuvre mathématique*, II. Ed. cit. – p.83.

[73] C, p.63. Traduzido por Serres, M. – *Op. Cit.* – p.63, nota 2.

Os caracteres ou símbolos inventados por Leibniz no cálculo são a condição de expressão desse pensamento em sentido forte. Por isso o cálculo infinitesimal pode ser tomado como um exemplo ou uma construção diminuta da Característica universal: *"o que chamamos Álgebra, ou Análise, é apenas um ramo minúsculo [da característica]"*, mas ainda assim um ramo dessa característica que oferece *"palavras às línguas, letras às palavras, cifras à Aritmética, notas à Música; é ela que nos ensina o segredo de fixar o raciocínio e de obriga-lo a deixar como que traços visíveis sobre o papel com pouco volume, para ser examinado com vagar; é ela enfim que nos faz raciocinar sem grande custo, colocando caracteres em lugar de coisas para desembaraçar a imaginação"*[74]. Desembaraçar a imaginação: é essa a função geral dos símbolos. Mas no caso do infinitesimal ou, como designa Leibniz, do novo cálculo diferenças e somas, que *"envolve a consideração do infinito e se afasta consequentemente do que a imaginação pode alcançar"*[75], essa função dos símbolos se transforma em condição mesma do cálculo. O infinitesimal não pode ser objeto de uma intuição de tipo cartesiana, porque sequer é um ser determinado, mas uma operação, uma relação. Não há como tornar visível o infinitesimal (a imagem do grão de areia que o aproxima do incomparável é ainda e somente uma imagem). E é justamente porque esse cálculo se distancia de uma intuição espacial que pode ganhar em generalidade ou universalidade. Por ser um pensamento cego, as quantidades que Descartes havia excluído em sua Análise e Geometria podem ser exprimidas por equações no cálculo infinitesimal: *"Assim como os Antigos já tinham observado as Equações* locais *das curvas, mas foi* Descartes *quem nos ofereceu zelosamente uma obra útil quando as exprimiu por seu cálculo, assim também pensei não ser inútil se eu mostrasse um Método de exprimir, semelhante ao meio das Equações, as curvas excluídas por este [meio]"*[76] . Pela precisão da noção de função, Leibniz esclarece as fontes das equações de Descartes, *"é assim que ultrapassando-o, Leibniz contribui para revelar a originalidade de Descartes."*[77]

Na verdade, embora o cálculo infinitesimal seja um exemplo privilegiado da necessidade dos pensamentos cegos na constituição das ciências, trata-se de um caso particular no interior das ciências demonstrativas. Como afirma Leibniz, nos *Novos Ensaios*, qualquer ciência demonstrativa deve ser adquirida por uma longa cadeia de conseqüências e

---

[74] C, pp. 98-99.

[75] MS, V, p.307.

[76] Carta a Wallis, *in Oeuvre mathématique*, II. Ed. cit. – p.82.

[77] Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p. 362.

deve envolver a lembrança de uma demonstração passada que não é observada no momento da conclusão; e mesmo durante a demonstração, não é possível compreender ao mesmo tempo todos os elos da cadeia, assim *"sem a escrita seria difícil estabelecer bem as ciências, já que a memória não é suficientemente certa"*.[78] Mas é privilegiado o exemplo do cálculo infinitesimal porque estabelece de maneira definitiva a separação entre imagem e idéia ou conceito, porque como no caso do polígono de mil lados, o infinitesimal não se rende à visão: *"o conhecimento das figuras, não menos que o dos números, não depende da imaginação, ainda que se sirva dela; e um matemático pode conhecer exatamente a natureza de um eneágono ou de um decágono porque tem como fabricá-los e examiná-los, ainda que não os possa discernir pela vista."*[79] Uma imagem clara consiste em uma idéia confusa, porque não permite a descoberta da natureza e das propriedades daquilo de que é imagem, o que só uma idéia exata, que consiste em uma definição[80], pode dar. Já sabemos que a equação é uma espécie de definição, assim, pelas equações, ou melhor, pelas funções, é possível compreender o cálculo infinitesimal sem que jamais possamos ver o infinitesimal, senão por imagens (como o incomparável) que não explicam sua natureza. Por outro lado, Leibniz é obrigado a admitir que, se as imagens são dispensáveis e, mais que isso, necessariamente dispensadas no pensamento do infinitesimal, os caracteres são imprescindíveis, porque não há pensamento sem sentidos. É possível fabricar ciências de olhos fechados, sem apreender verdades pela visão ou pelo toque, mas *"não se observaria as idéias de que se trata se não se tivesse nunca visto ou tocado o que quer que seja (...). E se traços sensíveis não fossem requeridos, a harmonia preestabelecida entre a alma e o corpo (...) não existiria."*[81] Assim, é necessário distinguir as idéias puras dos "fantasmas dos sentidos", mas da mesma forma que *"as almas e os espíritos criados não existem sem órgãos e sem sensações, (...) não poderiam raciocinar sem caracteres."*[82] Os caracteres tornam "sensíveis" idéias abstratas de que não podemos ter uma imagem, ou cuja imagem não pode apresentar a natureza da coisa em questão. Não há pensamento sem sentidos, mas *"por uma admirável economia da natureza"*[83] podemos ter pensamentos abstratos que não dependem de nada de sensível a não

[78] NE, IV, I, § 8 – p.283.

[79] NE, II, xxix, §13 – p.202.

[80] Cf. NE, II, ix, §8 – p.107.

[81] NE, I, i, §5 – p.61.

[82] NE, II, xxi, §73 – p.166.

[83] NE, I, i, §5 – p.61.

ser caracteres. Daí a crítica a Euclides por ter posto entre os axiomas a afirmação de que duas linhas retas só se encontram uma vez: *"A imaginação, tomada dos sentidos, não nos permite figurar mais de um encontro entre duas retas; mas não é sobre isso que a ciência deve ser fundada"*[84], porque essa imagem, que é uma idéia confusa, não permite a quem conhece a linha reta apenas dessa maneira demonstrar qualquer coisa. Além do risco do erro, diz Leibniz, *"ficaríamos privados do que estimo mais na geometria em ralação à contemplação, que é deixar entrever a verdadeira fonte das verdades eternas e do meio de nos fazer compreender a necessidade delas, que as idéias confusas das imagens dos sentidos não nos poderia dar a ver distintamente."*[85]

A imaginação, em Leibniz, não pode ser tomada no mesmo sentido que tem para Descartes, como conseqüência da união da alma com uma substância diferente dela. Desse ponto de vista, podemos dizer que a imaginação, tanto quanto os sentidos, é inerente ao espírito e, por isso, é intelectual[86]. Se a imagem é uma idéia confusa, é ainda uma idéia, que tem juízos envolvidos, é analisável ao infinito. Cabe ao homem levar essa análise o mais longe possível. Não podemos dispensar a imaginação já que é inerente à alma racional, mas na medida em que a imaginação exprime uma multiplicidade infinita na unidade da substância e diz respeito, como os sentidos de que depende, não somente a nossas experiências presentes, *"mas, o que é bem mais, [à] ordem geral das coisas"*[87], o real que ela organiza a ultrapassa. O único modo de proceder para inteligir o real é ultrapassar a imaginação, apoiando-se nela[88]. É exatamente isso que Leibniz faz com a noção de infinitesimal. Na medida em que uma expressão é sensível, como a função que exprime o cálculo infinitesimal, podemos nos apoiar na imaginação, mas como essa expressão não conserva com o exprimido nenhuma semelhança em sentido lato, ou melhor, como Leibniz transforma a noção de semelhança afastando-a da semelhança visual e pensando-a como a conservação de uma relação, é possível ultrapassar a imaginação. O sensível, imprescindível para o pensamento finito, mesmo que apenas na forma de um caractere arbitrário, fornece o apoio para o salto no inteligível. Precisamos do caractere impresso, sensível, para pensar o

---

[84] NE, IV, xii, §6 – p.356.

[85] NE, IV, xii, §6 – p.357.

[86] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.176.

[87] NE, II, xxi, §73 – p.166.

[88] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p. 180.

infinitesimal, mas porque esse caractere não é uma imagem e sim a expressão de uma idéia exata, a expressão do infinitesimal, não ficamos presos a limitação imposta pela imaginação.

A relação entre a filosofia e a matemática: expressão

O infinitesimal usa a imaginação como ponto de apoio para ultrapassar a limitação que ela tem na apreensão do real. Mas qual exatamente é a relação entre o infinitesimal e o real? O que é o infinitesimal, a que gênero de realidade ele pertence? O que garante a validade do cálculo infinitesimal e qual a significação desse cálculo para o conhecimento humano em geral? O infinito matemático realmente nos dá a conhecer algo do infinito absoluto? E em que sentido?

Em uma carta a Varignon de 2 de fevereiro de 1702, a mesma em que Leibniz usa a imagem do incomparável para explicar o infinito, o filósofo afirma:

> *"se alguém não admite linhas infinitas ou infinitamente pequenas com rigor metafísico e como coisas reais, seguramente pode se servir delas como noções ideais que abreviam o raciocínio, semelhantes às chamadas raízes imaginárias da análise comum (como por exemplo* $\sqrt{2}$*), as quais, por mais que sejam chamadas de imaginárias, não deixam de ser úteis e mesmo necessárias para exprimir analiticamente grandezas reais"*[89]

O infinitesimal, embora não seja uma realidade metafísica, assume rigorosamente o papel de infinitamente pequeno. Não existe na realidade o infinitesimal, ele é, porém, um método de expressão não apenas útil, mas necessário para exprimir o real. Assim como as raízes imaginárias exprimem uma grandeza real, que de outra forma não poderia ser exprimida, embora as raízes não existam na realidade; assim também o incomparavelmente pequeno é tomado no lugar do que pode ser sempre menor, ao infinito, para pensar diferenças que tendem a evanescer. A primeira resposta que podemos dar às perguntas geradas por esse novo cálculo é que infinitesimal é uma noção ideal, sem realidade metafísica, útil e necessária para exprimir algo de real, na medida em que abrevia o raciocínio ou desembaraça a imaginação. Mas, então, somos levados a duas outras perguntas imbricadas uma na outra.

[89] Carta a Varignon. Apêndice em Burbage, Frank et Chouchan, Nathalie – *Op. cit.* – pp. 120-121.

Em primeiro lugar: o que significa "noção ideal"? E, em segundo lugar, que realidade é essa que essa noção útil é capaz de exprimir?

A ciência do infinito, afirma Leibniz na carta a Varignon, não é degradada ou reduzida a uma mera ficção por recorrer a uma noção ideal que não corresponde a uma realidade metafísica. E a prova disso é que o cálculo mostra sua validade não apenas por sua coerência interna e capacidade de explicar noções geométricas até então carentes de explicação, mas também por representar operações da natureza. Realidades mecânicas (como movimento e velocidade), e mesmo dinâmicas (como a força), podem ser conhecidas a partir da análise infinitesimal por meio da lei de continuidade.

> "*como as raízes imaginárias têm seu* fundamentum in re*; (...) pode-se dizer, igualmente, que os infinitos e os infinitamente pequenos são de tal maneira fundamentados que tudo se faz na Geometria, e mesmo na natureza, como se fossem perfeitas realidades, o que testemunha não só nossa Análise geométrica das Transcendentes, mas ainda minha lei de continuidade, em virtude da qual é permitido considerar o repouso como um movimento infinitamente lento (...) lei que expliquei e apliquei (...) às regras do movimento de Descartes e de Malebranche, nas quais observei (...) que a força inteira não tinha sido suficientemente considerada"*[90]

Os infinitesimais são noções ideais da ordem da possibilidade, ou seja, pertencem ao conjunto do que pode ser pensado de maneira a priori sem contradição, independente da experiência. Trata-se de uma ordem inteligível. Mas é *como se* os infinitesimais fossem perfeitas realidades, e por isso podem explicar fenômenos naturais, porque a natureza é regrada segundo a lei de continuidade.

> "*A quantidade contínua é qualquer coisa de ideal, que pertence aos possíveis e aos atuais tomados como possíveis. O contínuo envolve partes indeterminadas, enquanto nos atuais não há nada de indefinido, uma vez que, nestes, qualquer que seja a divisão que pode ser feita já está feita*"[91]

---

[90] Carta a Varignon, Apêndice em Burbage, Frank et Chouchan, Nathalie – *Op. cit.* – pp. 121-122.

[91] Carta a de Volder, PS, II, p. 283.

A continuidade é ideal e abstrata. E por ser ideal, envolve partes indeterminadas, ou seja, como o infinitesimal pode ser considerado tão pequeno quanto se queira, ele é um "momento" da continuidade que não é composta de nenhuma parte determinada a priori. É isso que o diferencia dos "atuais", isto é, da natureza, já que enquanto a matéria é atualmente dividida ao infinito, o contínuo é atualmente divisível ao infinito, suas partes são uniformes. Já podemos adiantar que, quando falamos de natureza, nos referimos à natureza em sua dimensão fenomênica e não à natureza pensada como a multiplicidade infinita de substâncias.

Essa noção ideal e abstrata informa, todavia, o real:

> "*pode-se dizer em geral que a continuidade toda é uma coisa ideal e que não há nada na natureza que tenha partes perfeitamente uniformes, mas em compensação o real não deixa de se governar perfeitamente pelo ideal e abstrato, e acontece que as regras do finito funcionam no infinito, como se houvesse átomos (ou seja, elementos assinaláveis na natureza), embora não haja tais elementos, estando a matéria atualmente subdividida sem fim; e que,* vice versa, *as regras do infinito funcionam no finito, como se houvesse infinitamente pequenos metafísicos, embora não se tenha necessidade disso, e a divisão da matéria não chegue jamais a parcelas infinitamente pequenas (...)*"[92]

A natureza ideal e abstrata do infinitesimal não impede a explicação do atual: mesmo que não haja na natureza partes uniformes ou quantidades infinitamente pequenas como átomos, é possível explicar os fenômenos através dessa noção ideal *como se* houvesse. Mas, o que é mais importante, e que Leibniz marca pela expressão "vice versa", é que não há infinitamente pequenos metafísicos, os infinitesimais não são realizados, não são coisas, ou imagens de coisas. E aqui, é a natureza ou o atual que instrui sobre o ideal. A importância desse "vice versa" está em manifestar a verdadeira natureza do infinitesimal. Matematicamente não se trata de uma quantidade determinada, se o infinitesimal não é simplesmente uma quantidade negligenciável, tampouco é uma grandeza fixa. Por isso falar em "infinitamente pequeno" pode induzir ao erro. Lembremos que nesta mesma carta Leibniz deixa claro que explica o infinitesimal pelo incomparável, como infinitamente pequeno, "para evitar sutilezas (...) e tornar o raciocínio sensível a todo mundo" – mas a

[92] Carta a Varignon. Apêndice em Burbage, Frank et Chouchan, Nathalie – *Op. cit.* – p. 122.

persuasão imagética pode ter um custo. A ciência do infinito não fica reduzida a ficções, como ele afirma na carta, mas o infinitamente pequeno, sim, pode ser dito uma ficção ou tomado, no mínimo, como uma frouxidão de rigor. Melhor seria[93] falar em "infinitamente menores" que as grandezas a serem diferenciadas, porque é a diferenciação operada que define a diferencial, e não o contrário. A diferencial (ou a diferença infinitesimal entre grandezas) não existe fora da operação que lhe dá origem, não é uma quantidade determinada – idéia que o filósofo procura recuperar na carta ao dizer que os infinitesimais "podem ser considerados tão pequenos quanto se queira" –, a análise infinitesimal envolve uma dinâmica e o pensamento da continuidade. Quando introduz na análise infinitesimal a noção de função, Leibniz está claramente acentuando a idéia de relação entre os termos do cálculo; assim, são essas relações que determinam a definição quantitativa das diferenciais, não o contrário; é a relação, constante ou "fixa", que define o infinitesimal, uma grandeza evanescente que não pode ser fixada (como uma quantidade infinitamente pequena).

Talvez possamos já aqui recuperar a discussão acerca da idéia de "modelo": a matemática é modelo da metafísica apenas na medida em que, em seu âmbito, gera um pensamento que facilita a explicação de realidades metafísicas. Mas, nesse mesmo sentido, podemos dizer que a metafísica é modelo da matemática, porque a concepção metafísica do mundo permite o pensamento de "realidades" matemáticas. Não se trata nunca de um modelo a ser implantado ou aplicado ou transposto de um âmbito para o outro, mas de uma maneira de pensar. Por isso a idéia de séries paralelas, ou visões paralelas do mesmo mundo que se correspondem ou se entreexprimem é melhor que a idéia de modelo, para pensar a relação entre matemática e metafísica. Podemos dizer que, em certo sentido, elas falam do mesmo, de pontos de vista distintos e, por isso, a relação não é de causa-efeito, mas de correspondências, analogias, similitudes em sentido amplo, harmonia. Como na relação entre grandezas em uma função matemática, trata-se de uma relação biunívoca, ou influência (ideal) recíproca.

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

> "*não é de admirar que certos Problemas, depois de meu cálculo, sejam considerados resolvidos (...) sobretudo os que conduzem à passagem da Geometria à Natureza. Isto é, uma vez que a Geometria corrente não é suficiente cada vez que a consideração do*

[93] A sugestão é de Burbage, Frank e Chouchan, Natalie – *Op. cit.* – p. 101.

Infinito é gerada, é mais natural que ele se encontre na maior parte das operações da Natureza, em que lembra mais seu Autor"[94]

Mas tampouco é possível imaginar que, de posse do cálculo infinitesimal, todos os problemas acerca do infinito tenham sido resolvidos e se pode explicar questões intrincadas da metafísica e da teologia a partir do cálculo. Seria se deixar levar pela equivocidade das palavras e considerar ingenuamente que o cálculo infinitesimal é *a* ciência do infinito, esquecendo-se que há uma diferença de natureza entre a realidade substancial e as quantidades matemáticas. Daí a crítica firme, embora elegante, à tentativa de Fontenelle, em seus *Elementos da geometria do infinito*, de estabelecer uma filosofia dos infinitamente pequenos. No verso de uma carta de Fontenelle, datada de 9 de setembro de 1704, Leibniz escreve:

"*Espero vossas belas meditações sobre o infinito ou o infinitamente pequeno. É verdade que, para mim, os infinitos não são um todo e os infinitamente pequenos não são grandezas. Minha metafísica os baniu de suas terras. Ela só lhes dá refúgio nos espaços imaginários do cálculo geométrico, onde essas noções são utilizadas apenas como as raízes chamadas imaginárias.*"[95]

Há duas questões que afastam uma leitura matemática do infinito considerado metafisicamente. O infinito formado de partes, mesmo que essas partes não sejam pensadas como "átomos", mas como dobras em uma folha de papel, não constitui um todo nem, sobretudo, uma unidade: "*para falar propriamente o infinito formado de partes não é nem uma unidade nem um todo, e é concebido como uma quantidade apenas por uma pura ficção do espírito. Somente o infinito sem partes é uno, mas ele não é um todo; esse infinito é Deus.*"[96] A primeira questão é, portanto, a distinção de natureza que separa o infinito absoluto do infinito matemático. Compreender algo acerca do infinito a partir do cálculo infinitesimal não significa, pois, explicar a natureza divina. Ora, poderíamos imaginar que a infinidade de criaturas que constitui o mundo é um correlato desse infinito formado por

---

[94] Carta a Wallis, *in Oeuvre mathématique*, II. Ed. cit. – p.83.

[95] *Lettres et opuscules de Leibniz*. Ed. Foucher de Careil, Durant: 1854 (doravante citado LO) – p.233-235.

[96] Carta a Des Bosses, 1 de setembro de 1706, PS, II, p.313.

partes homogêneas ou infinitamente pequenos. É verdade que as substâncias simples são verdadeiros indivisíveis, mas elas são imateriais, não são átomos, mas princípios de ação[97]. Mas, além disso, já vimos que os "infinitamente pequenos" são uma imagem para uma quantidade que pode ser sempre menor, e tende a evanescer. A segunda questão diz respeito, então, às substâncias individuais. A ordem real, considerada rigorosamente, é caracterizada por unidades discretas, unidades indivisíveis e singulares. Enquanto a ordem ideal que engloba os infinitamente pequenos, ou "infinitamente menores que", trata da quantidade contínua de grandezas possíveis. Na primeira, a ordem real, a descontinuidade parece ser a regra; na segunda, a continuidade. Mesmo que o cálculo infinitesimal seja parte de uma ciência a respeito do infinito, seria ingenuidade procurar explicar o infinito absoluto e a infinidade de substâncias individuais que compõem o mundo pelo infinito matemático.

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

> "*foi a confusão entre o ideal e o atual que confundiu tudo e fez o labirinto da* compositione continuii*. Aqueles que compõem a linha de pontos buscaram os primeiros elementos nas coisas ideais ou relações de maneira inteiramente diversa do que se devia; e aqueles que encontraram que as relações como o número ou o espaço (que compreende a ordem ou relação das coisas coexistentes possíveis) não poderiam ser formados pela reunião de pontos cometeram o mais das vezes o engano de negar os primeiros elementos das realidades substanciais, como se elas não tivessem unidades primitivas ou como se não houvesse substâncias simples. Entretanto, o número e a linha não são coisas quiméricas, embora não haja tal*

[97] Cf. carta a Varignon, 20 de junho de 1702, MS, IV, pp.106-110.

composição, porque são relações que encerram verdades eternas, sob as quais se regulam os fenômenos da natureza."[98]

Para entender a relação entre o infinito matemático, de ordem inteligível, e a ordem atual, precisamos da mediação dos fenômenos naturais. Como já adiantamos, a natureza a que Leibniz se refere, quando afirma ser possível passar da Geometria à natureza, diz respeito aos fenômenos e não às substâncias individuais. É por isso que, se quisermos falar em uma transposição da matemática para uma ordem distinta dela, ou da matemática como modelo, podemos dizer que ela é sim modelo das ciências, da mecânica, da dinâmica, da biologia. Talvez por isso, quando fala explicitamente em *aplicação* das matemáticas, Leibniz fale em aplicação à física, não à metafísica[99]. Mas se pensarmos na ordem real tomada rigorosamente, como infinidade de substâncias unas, cria-se um hiato entre a ordem ideal (a que pertence a continuidade exprimida pelo cálculo infinitesimal) e a ordem atual e não é mais possível passar da matemática à natureza. Na medida em que as substâncias individuais aparecem como fenômenos e os fenômenos podem ser explicados pela continuidade do infinito matemático, o ideal e o abstrato explicam o atual, e a continuidade pode se exprimir como lei natural que exprime relações que encerram verdades eternas. É isso, afirma Leibniz, que mais estima na geometria, *"é deixar entrever a verdadeira fonte das verdades eternas e do meio de nos fazer compreender a necessidade delas (...)"*[100]. As relações ideais descobertas pelo cálculo infinitesimal exprimem verdades eternas que explicam os fenômenos naturais, que, por sua vez, são expressões das substâncias individuais.

É por isso que o filósofo pode, por um lado, banir os infinitesimais da metafísica e restringi-los aos espaços imaginários da geometria e, por outro lado, garantir a passagem, graças ao tratamento do infinito, da geometria à natureza. Não há nada de contraditório nessas duas ações se compreendermos a distinção entre uma ordem ideal e uma ordem atual que se exprime pelos fenômenos. Distinção que, todavia, não cria um abismo entre as duas ordens, assim como não cria uma separação radical entre a matemática e a metafísica, porque

---

[98] Resposta às objeções de Foucher, PS, II, pp.491-493.

[99] Cf. *Considerações sobre a diferença que há entre a análise ordinária e o novo cálculo das transcendentes*, in MS, V – p.308: *"Enfim, nosso método sendo propriamente esta parte da Matemática geral que trata do infinito, é isso que faz com que seja tão necessário ao aplicar as Matemáticas à Física, porque o caráter do Autor infinito entra ordinariamente nas operações da natureza."*

[100] NE, IV, xii, §6 – p.357.

uma exprime a outra. Se o hiato entre ideal e atual é resolvido na prática científica através do estudo dos fenômenos, deve ser explicado metafisicamente pela teoria da expressão. São ordens heterogêneas e o infinito matemático não é o infinito absoluto, mas de alguma maneira o exprime. A rede expressiva da filosofia leibniziana permite que o infinito absoluto seja exprimido pelo infinito matemático pela mediação de outras relações de expressão. As relações ideais do cálculo matemático ou os infinitesimais exprimem verdades eternas que se exprimem na explicação dos fenômenos pela lei de continuidade. Os fenômenos, por sua vez, exprimem as substâncias individuais que, por sua vez, exprimem Deus – se a matemática pode ser *aplicada* às ciências da natureza, é porque *"o caráter do Autor infinito entra ordinariamente nas operações da natureza"*[101]. Assim, não só se reconcilia realidades aparentemente contrárias como o contínuo e o descontínuo, o ideal e o atual, mas se estabelece correspondências entre o finito e o infinito. Tudo no universo leibniziano manifesta Deus, tudo na filosofia leibniziana remete à fonte primeira da expressividade, Deus.

O infinitesimal envolve[102] o infinito, afirma Leibniz, porque é uma expressão ideal do infinito atual que é o universo infinito das substâncias individuais, que por sua vez são expressão do infinito absoluto divino. Assim, o infinito matemático envolve o verdadeiro infinito, Deus, não apenas como causa e modelo, ele não apenas se explica por Deus, mas exprime Deus. E só é possível entender essa afirmação se considerarmos que Leibniz sustenta, como sugere Belaval[103], a existência de um mundo inteligível. A relação constante e regrada que constitui a expressão é garantida por uma lógica incriada. Assim, quando pensamos, por exemplo, em um círculo, não temos a idéia de círculo no mesmo sentido que Deus, único espírito capaz de intuição, tem essa idéia: *"há em nós uma imagem do círculo, uma definição do círculo, as idéia de tudo o que é necessário para pensar o círculo. Formamos pensamentos sobre o círculo, fazemos demonstrações concernentes ao círculo, conhecemos o círculo: temos o conhecimento de sua essência, mas por partes. Se pensássemos ao mesmo tempo a essência inteira do círculo, não teríamos a idéia do círculo.*

---

[101] *Considerações sobre a diferença que há entre a análise ordinária e o novo cálculo das transcendentes*, in MS, V – p.308.

[102] MS, V, p.307

[103] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – pp.141-143.

Só cabe a Deus ter idéias de coisas compostas."[104] Isso significa que a natureza do círculo e suas propriedades são algo de existente e eterno, como uma causa constante externa a nós, o que garante que todos possam pensar a mesma coisa e que fenômenos confirmem esse pensamento quando uma aparência impressiona os sentidos. Esse realismo das essências, por um lado, aproxima Leibniz de Malebranche e da visão em Deus e, por outro, o afasta de Descartes e da doutrina da evidência: a idéia do círculo existe em Deus, que pensa *tota simul*, e, embora não vejamos a idéia em Deus, nosso espírito discursivo a conhece por meio de suas modificações, que correspondem, ou exprimem, aquela idéia, eis por que não temos um conhecimento imediato da idéia verdadeira como evidência tal como queria Descartes. Em certo sentido, porém, essa idéia expressiva é, como a idéia cartesiana, o objeto imediato de nosso conhecimento, ela existe em nós, nosso espírito a constitui, e cada idéia tem sua realidade formal. Além disso, em relação à idéia que existe em Deus e que nossa idéia exprime, ela tem uma realidade objetiva adequada ou inadequada. Mas, por mais que seja imediata, a idéia expressiva leibniziana não respeita as condições de evidência da idéia cartesiana, a saber, a idéia tem que ser passiva, atualmente presente, instantânea e, portanto, apreendida por um ato simples do espírito. A idéia é uma expressão e entre a expressão e o exprimido há uma relação que faz com que toda variação em uma corresponda a uma variação no outro, e vice versa. Assim a idéia expressiva não pode ser concebida como passiva, ela não pode ser um objeto passivo de uma intuição atual – o grande problema da evidência cartesiana é ser pensada sob o paradigma da visão, quando o homem conhece por uma espécie de operação. É por isso que podemos dizer que, na medida em que se apóia em uma lógica incriada, a teoria da expressão garante que nossas idéias sejam verdadeiras por convirem com Deus nas mesmas relações. É a relação presente na idéia, e não uma intuição, que importa aqui.

Os infinitesimais podem ser imaginários, mas as relações que exprimem não são, são relações que determinam o real, que exprimem o real. Não temos as idéias de Deus, mas convimos com Ele nas mesmas relações. E essa conveniência se exprime em um paralelismo lógico-gramatical[105]: a expressão da idéia é a definição. A ordem das palavras ou dos caracteres em uma definição exprimem a ordem dos caracteres, ou das características, do definido. Essa ordem varia de acordo com o ponto de vista, *"quase como uma mesma cidade*

---

[104] Leibniz – *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, traduzido e citado por Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.141.

[105] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.187.

é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha"[106], mas basta que essas perspectivas sejam compossíveis ou proporcionais, de maneira que as "*expressões de todas as substâncias se entrecorrespondem de tal sorte que qualquer um, seguindo atentamente certas razões ou leis que observou, se encontra com outro que fez o mesmo, como quando várias pessoas, tendo combinado encontrar-se reunidas em algum lugar e em um dia prefixado, podem efetivamente fazê-lo se o desejarem*"[107]. Ora, já sabemos que a equação é uma espécie de definição. É por isso que o infinito matemático, exprimido pelo cálculo infinitesimal, pode ser considerado uma expressão do infinito atual de Deus e do mundo, não por uma mera coincidência da palavra, mas porque, por uma intrincada rede expressiva, o infinito matemático envolve o infinito atual, e a definição, a equação (ou função) do cálculo, exprime a idéia de infinito. Deus cria como um excelente geômetra, afirma Leibniz no *Discurso de metafísica*, mas o geômetra, completa Serres[108], pensa como Deus cria. O infinito é considerado positivamente não apenas como objeto do pensamento, mas como atividade mesma do espírito. Nosso entendimento ultrapassa sua limitação para pensar o infinito, ultrapassa os limites do perceptível e por meio de pensamentos cegos é capaz de envolver o infinito. O cálculo convém com o calculador que é Deus. E é porque convimos com Deus nas mesmas relações que podemos constituir, em nosso pequeno departamento, amostras arquitetônicas da arte divina[109]. Se é a ordem ou a relação entre os caracteres de uma idéia que garantem a conveniência de relações entre nossas idéias e as idéias de Deus, que nos escapam, fica claro por que Leibniz dá tanta importância ao formalismo e o opõe à intuição. O formalismo, ou a ordem em nossos pensamentos, mesmo quando envolvido nos espaços imaginários da geometria, nos conduz ao real e deixa entrever a verdadeira fonte das verdades eternas.

Estabelecidas as bases em que deve ser pensada uma relação entre a metafísica e a matemática, isto é, como uma relação de expressão, podemos agora buscar algumas ressonâncias do cálculo infinitesimal na metafísica leibniziana, não apenas para dar exemplos dessa relação entre linguagens heterogêneas, mas também para formalizar aquela "matematização" do conceito de expressão de que falamos no início do capítulo.

---

[106] *Discurso de metafísica*, §9. Ed. cit. – p.18.

[107] *Discurso de metafísica*, §14. Ed. cit. – p.30.

[108] Cf. Serres, M. – *Op. cit.* – tomo I, p.135.

[109] *Princípios da Natureza e da Graça*, §14. *In Discurso de metafísica e outros textos*. Ed. cit. – p.161.

Quando, nas *Animadversiones...*, Leibniz, se opondo a Descartes, afirma que embora finitos podemos saber algo do infinito, cita exemplos matemáticos para afirmar esse conhecimento humano do infinito, e conclui dizendo que *"De outra maneira, tampouco conheceríamos algo com certeza a respeito de Deus"*[110], o filósofo deixa claro que podemos conhecer o infinito absoluto a partir do infinito matemático, e não apenas pela rede expressiva que vai do infinito matemático, passando pelos fenômenos naturais, a Deus. A correspondência entre esses infinitos não é, já sabemos, uma semelhança em sentido estrito, mas uma correspondência expressiva, ou seja, uma analogia entre o que se pode dizer de um e de outro, entre o sistema de relações de um e de outro. A análise do cálculo infinitesimal evidencia uma articulação entre uma ausência de termo e uma determinação completa. Quando, pela passagem ao limite, Leibniz afirma que há uma igualdade entre uma série infinita e um número, demonstra a existência dessa articulação. Ou quando oferece uma função que exprime uma reta ou uma curva que vai ao infinito, e que portanto não podemos "terminar", mas podemos determinar e conhecer pela lei que rege esse processo de aumento, também demonstra essa articulação. A ausência de limites, porque articulada à determinação completa, é um índice, um sinal da perfeição e de um dinamismo inesgotável[111].

Pela análise infinitesimal, Leibniz prolonga uma via aberta por Fermat, que não forjou um algoritmo próprio ao método de máximos e mínimos[112]. Ao criar esse algoritmo, Leibniz permitiu o cálculo, e portanto a determinação completa a priori, do sistema de variações ou dos máximos e mínimos das curvas. A ressonância disso na metafísica pode se encontrar, por exemplo, naquilo que o filósofo chama de "matemática divina" ou "mecanismo metafísico", pelo qual Deus cria o máximo de efeitos, com o mínimo de custo, e no qual há uma correspondência entre determinação e simplicidade: *"No que se refere à simplicidade das vias de Deus, esta se realiza propriamente em relação aos meios, como, pelo contrário, a variedade, riqueza ou abundância se realizam relativamente aos fins ou efeitos. (...) Verdade é nada custar a Deus, (...) pois para Deus é suficiente decretar para fazer surgir o mundo real. Em matéria de sabedoria, porém, os decretos ou hipóteses representam os gastos (...)"*[113] Usamos o termo "ressonância" para não deixar dúvidas de que se trata de duas

---

[110] Leibniz – *Animadversiones...*, §26. PS, IV, p.360.

[111] Cf. Burbage, Frank e Chouchan, Natalie – *Op. cit.* – p. 112.

[112] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p. 361.

[113] *Discurso de metafísica*, §5. Ed. cit. – p.11. Cf. também *Da origem primeira das coisas*, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974 – p. 395.

linguagens diferentes, e não é possível deduzir uma coisa da outra, mas o sistema de relações da matemática que permite calcular o máximo e mínimo das curvas, repercute na idéia de uma "matemática divina" na criação do mundo.

Outro exemplo dessa ressonância da matemática na metafísica é a definição de substância individual, una, como uma série infinita de predicados. Essa infinidade permite pensar a liberdade das criaturas racionais e a impossibilidade de previsão das ações futuras contingentes graças à distinção entre as verdades de razão, que correspondem a uma relação necessária de identidade, e as verdades de fato, que correspondem a uma série infinita. A relação entre essas verdades, de razão e de fato, é a mesma, afirma Leibniz, que a relação entre as razões dos números incomensuráveis e as razões exprimíveis dos números comensuráveis, uma relação de incomensurabilidade[114]. A infinidade presente em uma verdade de fato ou contingente não diz respeito à limitação do intelecto humano, trata-se de uma série, que mesmo para Deus, não tem um termo. Portanto, mesmo quando consideramos o infinito como o que não tem um termo, é possível encontrar um eco da matemática nas concepções metafísicas de Leibniz.

Esses exemplos poderiam ser multiplicados ao infinito – já falamos, por exemplo, como a noção de função matemática se fundamenta em uma noção mais profunda, que é a correspondência regrada entre elementos que pertencem a multiplicidades distintas e que, na metafísica, aparece como harmonia preestabelecida. Basta, no entanto, mostrar como o sistema leibniziano foi construído ele mesmo de maneira expressiva. Em outras palavras, o que Leibniz explica com o nome de expressão, pratica no interior de seu pensamento. É claro que Deus não se assemelha a uma assíntota, nem a imensidade divina corresponde a um espaço absoluto, ou a eternidade a um tempo absoluto, mas a idéia de absoluto tem relação com a idéia de espaço, como a de eternidade tem com a de tempo, e linhas que prolongadas ao infinito jamais se encontram, ou se encontram no infinito, de alguma maneira exprimem a infinitude divina. A metafísica e a matemática, mesmo que constituam ordens distintas e heterogêneas – ou talvez devêssemos dizer por isso mesmo –, se entreexprimem, como sistemas paralelos entre os quais é possível estabelecer correspondências. Se é assim, podemos pensar a noção mesma de expressão em termos matemáticos – para isso retomemos resumidamente o que dissemos na Introdução deste texto e procuremos correspondências entre o que se pode dizer do cálculo infinitesimal e o que se pode dizer da expressão.

---

[114] C, p.17. (Tradução "Verdades necesarias y contingentes" *in Escritos filosoficos*. Ed. cit. – p.329).

A expressão é uma relação regrada e constante entre a expressão e o exprimido, ou entre o que se pode dizer de uma coisa e o que se pode dizer de outra, de maneira que não seja preciso que a expressão seja semelhante ao exprimido, mas apenas que se conserve uma analogia de relações. Como no tratamento do infinito matemático, o que importa para a determinação completa (de uma série infinita por exemplo) é o conhecimento da lei que regula a série, o conhecimento da *razão* da série. A fórmula, que na matemática exprime essa razão, exprime a série infinita de maneira finita ou completamente determinada, e assim posso estabelecer uma relação exata entre duas grandezas ou cadeias separadas e incomensuráveis uma com a outra, como uma curva e uma reta ou um número inteiro e uma série infinita. Na matemática do infinito não se trata de determinar da maneira mais precisa possível uma quantidade, mas de estudar um *processo de variação* por uma lei invariável. A similitude expressiva é dada não por uma relação original-cópia (que semelhança pode haver entre uma série infinita de números e a área de um círculo?), mas pela conservação de um invariável que estabelece a relação entre variáveis: o mesmo se pode dizer da relação de expressão.

A condição para que haja uma relação de expressão entre dois termos, ou melhor, entre duas séries, é a existência de uma regularidade, uma lei de correspondência. O critério não está na fidelidade da expressão a um original, ao que se exprime, mas no retorno a um invariante. O invariante introduz uma relação diferente daquela posta pelo modelo cópia-original, no qual este domina aquela. O invariante aparece no encadeamento das variações como a razão que se conserva em uma série infinita matemática e a partir da qual posso derivar uma outra série (como a tangente a partir da curva), o invariante é justamente a correspondência entre duas séries que o paradigma visual do modelo cópia-original não deixa ver. Na medida em que a similitude passa a ser pensada nesses termos, isto é, como a conservação de uma lei de correspondências, o retorno dos variantes a um invariável, ou, em última instância, a harmonia, nessa medida não faz sentido perguntar pelo modo de presentificação de uma coisa na outra ou como o que se exprime está em sua expressão. Trata-se, como na matemática, de uma correspondência biunívoca entre elementos pertencentes a conjuntos distintos ou um isomorfismo de relações. *"É tudo como aqui em toda parte e sempre"*[115]: quando Leibniz afirma universalmente a existência da analogia, afirma necessariamente também a harmonia, a lei que estabelece a relação entre os

[115] Leibniz – "Considérations", 1705, citado por Grua, G. – *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Paris: PUF, 1953. – p.64.

diferentes, o invariável que faz a correspondência e a semelhança dos variáveis. Na matemática o correspondente a esse invariante é o infinitesimal. O infinitesimal é uma quantidade que, porque não pode ser designada, tampouco é uma parte ou uma soma de partes, mas uma *regra de variações* que permite determinar grandezas designáveis. O infinitesimal é uma operação, isto é, uma relação constante. O que importa em toda relação de expressão, diz Leibniz no *Quid sit idea*, é que pela contemplação das relações que constituem o que exprime possamos chegar ao conhecimento das relações análogas do exprimido e, para isso, basta que haja uma relação constante e regrada entre as duas séries.

Ora, é exatamente isso que o cálculo infinitesimal realiza: quando conheço o infinitesimal, ou a relação invariável que define o infinitesimal, posso por exemplo conhecer (e produzir) uma reta a partir de uma curva – a tangente é gerada a partir da própria curva, pela definição leibniziana de tangente. A relação de expressão é, como uma função, uma relação biunívoca entre incomensuráveis (reta e curva), ou entre ordens heterogêneas. É assim que a "ordem da imaginação" da matemática exprime uma ordem ideal que exprime a ordem atual. E vice-versa, a ordem atual exprime a ordem ideal.

A característica geométrica

O cálculo infinitesimal permite um desenvolvimento sem precedentes da álgebra. Mas a álgebra, mesmo uma álgebra infinitesimal, não está isenta de críticas do próprio Leibniz. O cálculo infinitesimal não pode ser considerado uma realização definitiva da análise do infinito. É um sistema de expressão do infinito, mas nada impede que se busque outros sistemas igualmente expressivos e talvez mais naturais, sem a quantidade de digressões exigidas por essa álgebra infinitesimal. Paralelamente à construção do cálculo infinitesimal, o filósofo procura assim desenvolver uma nova geometria, inspirada na geometria projetiva de Desargues e próxima do que hoje se designa como topologia.

> "*Nada mais busco em Geometria que a arte de encontrar antes de tudo as belas construções. Vejo cada vez mais que a álgebra não é a via natural para chegar a isso; e que há um meio de fazer uma outra característica própria às linhas, e naturais para soluções lineares; ao passo que a álgebra é comum a todas as grandezas e que precisa de desvios e operações forçadas ordinariamente para chegar à conclusão do cálculo (...)*"[116]

[116] Carta a Galloys, MS, I, p.183.

A Geometria se distingue da Álgebra, para Leibniz, tanto quanto a Álgebra, da Aritmética. Daí a ironia com Descartes, que considera a Álgebra a mais sublime das ciências e, junto com a Aritmética, o equivalente da verdadeira Lógica – "*não poderia me impedir de rir quando vejo que ele [Descartes] acredita que a Álgebra é a primeira e mais sublime das ciências, e que a verdade é apenas uma relação de igualdade e desigualdade, que a Aritmética e a Álgebra são as únicas ciências que dão ao espírito toda a perfeição (...)*"[117] . É verdade que as operações da Aritmética adquirem com a Álgebra, a ciência dos números indefinidos ou gerais, um poder superior ao que tem quando opera com números particulares, porque passa a tratar da quantidade em geral. Em certo sentido, porque utiliza as operações da Aritmética, mesmo generalizando seus termos, como ciência da grandeza em geral, a Álgebra depende da Aritmética. Mas ao generalizar as operações da Aritmética e substituir os números por valores indeterminados ou gerais, a Álgebra subordina a Aritmética. O que, porém, Descartes foi incapaz de perceber é que, assim como há essa relação entre Álgebra e Aritmética, há também uma relação entre Geometria e Álgebra, e que é possível extrair da Álgebra ligações e ordens de relações que não ficam restritas a cifras[118]. Quando Descartes reduz a Análise à Álgebra, além de desconsiderar o infinito, uma Álgebra infinitesimal ou Análise do infinito, desconsiderou também a possibilidade de um cálculo que trata apenas da ordem e, nesse sentido, transcende a Aritmética, a Álgebra e mesmo a Geometria, de modo que sua *Mathesis generalis* é apenas uma parte do que Leibniz considera como tal[119]. O que Leibniz pretende com o estudo de uma nova Geometria é passar da Geometria métrica, a que Descartes se restringe, a uma Geometria projetiva, inspirada em Desargues, que substitui a equivalência pela congruência:

> "*A análise, tal como a entendo, difere bastante da álgebra, ou melhor, a álgebra é apenas um esboço medíocre dela. Pois, na própria geometria também, vejo que se pode conceber um gênero de Característica diferente da álgebra, tanto quanto a álgebra se distingue da aritmética, graças ao que se pode tratar direta e facilmente*

[117] Carta a Tschirnhaus, A, II, i, p.542.

[118] Cf. Belaval, Y. – *Op. cit.* – p.293.

[119] Cf. Belaval, Y. – *Op. cit.* – pp.298-299.

muitos problemas de que a álgebra não pode tratar ou só pode faze-lo por desvios bastante difíceis (...)"[120]

O cálculo infinitesimal e a análise das transcendentes podem ser vistos, portanto, como parte de um projeto maior que visava ultrapassar a Geometria cartesiana, melhorando os resultados obtidos por Descartes, Viète e outros, e que incluía a busca de um cálculo geométrico que analisasse não magnitudes e relações quantitativas, mas posições e relações qualitativas. O *Calculus situs* exprimiria matematicamente relações de posição entre pontos, retas, planos e figuras. Essa nova Geometria, Leibniz a estabelece em uma série de fragmentos datados entre 1676 e 1679 e intitulados *Característica geométrica*[121]. Nestes fragmentos já aparece a crítica, retomada mais tarde no *Novos ensaios*, à geometria de Euclides. Leibniz afirma que "*o defeito mais geral e de que nem mesmo Euclides está isento é que se supõe axiomas que poderiam ser demonstrados*"[122]. O filósofo acredita, portanto, como Hobbes, que é possível demonstrar os axiomas de Euclides. Quando nos fragmentos II e IV, em que essa crítica a Euclides é mais aparente, propõe suas definições de ponto, linha etc., pretende oferecer definições melhores que as de Euclides; para isso, Leibniz redefine as noções euclidianas de ponto, reta, círculo, plano e sólido por meio de noções novas e mais gerais: *situs, tractus, via, congruentia* e *determinatio*. A leitura de Euclides e de outros geômetras com o fim de examinar e criticar axiomas, definições, notações e demonstrações, poderia ser vista como uma primeira fase[123] na elaboração da nova Geometria. A segunda fase é a busca de noções mais gerais e melhores definições, para as quais, na terceira fase, devem ser introduzidos caracteres, e por último, trata-se de calcular ou demonstrar de maneira combinatória os signos para obter definições, teoremas, demonstrações. Os signos geométricos arbitrários, construídos por Leibniz, devem naturalmente constituir um sistema expressivo conforme às relações existentes entre as noções geométricas correspondentes, de maneira que se estabeleça um isomorfismo entre o sistema de signos e o sistema de noções geométricas formalizadas. Entre os fragmentos da *Característica geométrica*, o fragmento IX, que constitui um dos textos definitivos, explicita essa função dos signos:

---

[120] Carta a E. Wiegel, setembro de 1679, A, II, i, p. 487.

[121] Leibniz – *La caractéristique géométrique*. Ed. Echeverría, J. e Parmentier, M. Paris: Vrin, 1995.

[122] C, p.180.

[123] Cf. Echeverría – "Introduction" *in* Leibniz – *La caractéristique géométrique.* Ed. cit. – p.18.

"Caracteres são coisas que exprimem relações entre outras coisas e mais fáceis de manejar do que estas. Assim, toda operação feita com caracteres corresponde a uma proposição sobre as coisas, e antes de considerar estas podemos esperar que se acabe a operação. Uma vez obtido por meio dos caracteres o resultado que se buscava, o encontraremos facilmente nas coisas graças à correspondência estabelecida de início entre os caracteres e as coisas."[124]

A *Característica geométrica* (fragmento IX) retoma, quase linha a linha em seus primeiro parágrafos – com exceção, portanto, da parte dedicada exclusivamente à geometria –, o que Leibniz afirmara da expressão em seu *Quid sit idea*, texto de 1678 e considerado a primeira formulação da teoria leibniziana da expressão. Em outras palavras, este texto, de 1679, é uma retomada em termos matemáticos da teoria da expressão e mostra, portanto, mais literalmente do que os textos sobre o cálculo infinitesimal, como a noção de expressão se fundamenta na matemática[125]. Leibniz fala aqui em "coisas" (*res*): os caracteres são coisas, o que eles exprimem são coisas, não importa, pois, que esteja tratando de "coisas" (ou realidades) matemáticas, a definição de caracteres vale para qualquer tipo de caractere e para qualquer tipo de coisa. Os caracteres ou símbolos, sabemos, são o instrumento básico, um instrumento humano, da expressão – são, poderíamos dizer, a maneira do homem criar em seu pequeno departamento o que Deus faz no universo, são a maneira dos homens exprimirem seus pensamentos. *"Os caracteres"*, afirma Leibniz, *"são tanto mais úteis quanto mais exatos, ou seja, quanto mais e melhor colocam em evidência relações entre as coisas"*[126]: a utilidade dos caracteres é medida pela capacidade que têm de dar a conhecer o que exprimem, é isso que os torna exatos e não uma relação de semelhança visual com aquilo que exprimem – para retomar brevemente a discussão a respeito da exatidão e da similitude em Leibniz. O que importa em um sistema expressivo de modo geral, ou um sistema de caracteres mais particularmente, é que as *relações* entre os caracteres correspondam a *relações* entre as coisas. É por isso que os caracteres podem ser arbitrários, é por isso que

---

[124] Leibniz - *La caractéristique géométrique.* Ed. cit. – p.143. Cf. MS, V, p.141.

[125] Para Serres, isso é suficiente para negar a interpretação que Gerhardt e Friedmann fazem do *Quid sit idea* como uma resposta à teoria espinosana da idéia verdadeira, o que faria com que o texto de 1678 não fosse de um leibnizianismo puro. Cf. Serres – *Op. cit.* – volume I, p.56, nota 1.

[126] Leibniz - *La caractéristique géométrique.* Ed. cit. – p.145.

Leibniz pode forjar caracteres próprios para exprimir grandezas infinitesimais ou noções geométricas; contanto que a correspondência entre caracteres e coisas tenha sido estabelecida de antemão, a relação entre os caracteres reproduzirá o que se passa nas coisas. Ora, isso é o mesmo que dizer que *"pela simples contemplação das relações do que exprime podemos chegar ao conhecimento das propriedades correspondentes da coisa a ser exprimida. Daí segue não ser necessário que o que exprime seja semelhante à coisa exprimida, contanto que se conserve alguma analogia de relações."*[127] O que, mais uma vez, mostra o que é essa matemática da expressão.

"*É preciso saber*", prossegue Leibniz na *Característica geométrica*, "*que há diferentes maneiras, mais ou menos cômodas, de reproduzir em caracteres as mesmas coisas*"[128], assim como pode haver muitas definições para uma mesma coisa e basta que sejam proporcionais ou compossíveis para serem ditas todas expressivas, assim também pode haver vários sistemas que exprimem o mesmo de diferentes maneiras – como a Álgebra e a Geometria ou como o gesto e a linguagem. Ora, do mesmo modo que esses sistemas expressivos ou essas expressões exprimem o mesmo, podemos dizer que se entreexprimem ou se exprimem mutuamente. É por isso que Leibniz considera que não há nada na Geometria que não possa ser exprimido por números, ou seja, algebricamente, por um cálculo; mas como há maneiras mais ou menos cômodas de se exprimir o mesmo, a Geometria mostra sua superioridade sobre a Álgebra: "*os Caracteres Algébricos (...) não representam diretamente e em si mesma a relação dos pontos e só alcançam isso ao termo de uma grande volta, passando pelas grandezas. Daí segue ser relativamente difícil exprimir em um cálculo as coisas que saltam aos olhos na figura, e mais difícil ainda transportar para ela os resultados*"[129]. A Geometria é uma característica mais adequada que a Álgebra para ampliar a Geometria cartesiana. Mas, além disso, se considerarmos que essa nova Geometria, como o cálculo infinitesimal, é uma parte do imenso projeto de uma Característica Universal, a Geometria mostra suas vantagens, primeiro, por servir de base para outras ciências e para práticas humana, e, segundo, por ter seus princípios enunciados em Euclides, conhecido e de autoridade reconhecida por todos[130]. Construir uma característica geométrica que seja parte e esboço da Característica universal a partir dos difundidos princípios de Euclides, torna mais

---

[127] Leibniz – *Quid sit idea*. PS, VII, pp. 263-264.

[128] Leibniz - *La caractéristique géométrique.* Ed. cit. – p.145.

[129] Leibniz - *La caractéristique géométrique.* Ed. cit. – p.145.

[130] Cf. Echeverría – "Introduction" *in* Leibniz – *La caractéristique géométrique.* Ed. cit. – p.15.

plausível o convencimento do público letrado a respeito da possibilidade de construção de uma Característica universal. Assim, Leibniz pretendia aproveitar a autoridade de Euclides para, por um lado, ultrapassar o próprio Euclides e sobretudo Descartes, e, por outro, lançar os fundamentos de sua Característica universal.

Leibniz quer pensar essa Geometria mais geral que a de Descartes não apenas do ponto de vista do cálculo infinitesimal, mas também do ponto de vista do cálculo das Situações para ultrapassar a limitações impostas pela Álgebra – *"A Álgebra não é outra coisa que a característica dos números indeterminados ou grandezas. Mas ela não exprime diretamente a situação, os ângulos e o movimento. Donde se segue ser freqüentemente difícil encerrar no cálculo as condições da figura (...), mesmo que o cálculo da Álgebra esteja inteiramente feito*"[131]. Para exprimir geometricamente, e portanto de maneira mais direta, o que já foi realizado na Álgebra, Leibniz se inspira em Desargues, que apresenta a idéia de perspectiva, luz e sombra[132].

Desargues aparece nos *Novos ensaios*, no capítulo sobre a percepção, quando Leibniz trata do artifício da pintura que nos engana por meio da perspectiva. As idéias que nos vêm das sensações são alteradas por um juízo sem nos darmos conta: é assim que um círculo plano, que sofre os efeitos de luz e sombra, nos dá a idéia de um globo. O engano é duplo, afirma Leibniz: tomamos a causa pelo efeito e acreditamos ver imediatamente o que é a causa da imagem, *"no que nos parecemos um pouco com um cachorro que late para um espelho*"[133], acreditamos ver um globo, não um círculo sombreado; e, em segundo lugar, tomamos uma causa por outra, e acreditamos que o que vem de uma pintura plana é derivada de um corpo, ou seja, do próprio globo, *"de sorte que neste caso há em nossos juízos ao mesmo tempo uma* metonímia *e uma* metáfora"[134]. Por que Leibniz emprega figuras de retórica para explicar a ilusão de perspectiva provocada pela pintura? Metáfora envolve a idéia de semelhança ou de comparação implícita por meio de uma similitude qualquer: o globo pintado é semelhante a um corpo. Metonímia envolve uma relação de contigüidade, material ou conceitual, com o conteúdo exprimido: pensar no globo nos leva a pensar em um corpo. Essas figuras retóricas passam por sofismas, diz o filósofo, quando nos iludem. O que

---

[131] A, III, 2, p.851.

[132] Seguimos as sugestões de Serres em seu *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Ed. cit., sobretudo pp.156-174.

[133] NE, II, ix, §8 – p.106.

[134] NE, II, ix, §8 – p.106.

pode ser lido como uma crítica – à retórica, mas também à ilusão de perspectiva da pintura. Trata-se de uma confusão, e uma confusão do mesmo tipo que aquela que nos faz pensar em um comércio entre a alma e o corpo e acreditar que sentimos nosso corpo e o que o toca e que movemos um braço por influência física imediata, ao passo que, pela explicação metafísica sabemos que não há qualquer comércio, mas um paralelismo de séries, ou uma expressão. Do mesmo modo, a ilusão de perspectiva causada pelo uso das sombras e das tintas, é uma expressão. Tomamos a causa pelo efeito ou uma causa por outra sem nos dar conta da relação expressiva. Por isso a crítica. Porque nos deixamos enganar, iludir. Não poderíamos pensar que essa ilusão mostra o quanto essa expressão é efetiva? *"É por isso que Desargues ofereceu preceitos sobre a força das tintas e das sombras"*[135], não apenas para que soubéssemos tratar-se de uma ilusão, mas para que pudéssemos construir essa expressão. Ora, é isso também que Leibniz pretende com a sua característica geométrica: ao substituir as coisas por caracteres que exprimem relações entre essas coisas e mais fáceis de manejar do que as próprias coisas, *"Pode-se (...) representar corpos sólidos em um quadro plano e fazer com que a todo ponto do corpo corresponda, conforme às leis de perspectiva, um ponto no plano. Ao termo de uma operação geométrica realizada no plano sobre a imagem da coisa por projeção cenográfica, seu resultado poderá designar um certo ponto do Plano, do qual será fácil encontrar o ponto correspondente na coisa."*[136] A influência de Desargues não podia ser mais clara.

Ora, como afirma o próprio Leibniz nos *Novos Ensaios*, a teoria de Desargues oferece não apenas ensinamentos sobre a perspectiva, retomados por Leibniz na *Característica geométrica* de acordo com a citação acima, mas também ensinamentos sobre as sombras. Os corpos de extremidades planas podem ser representados apenas por seus contornos, à maneira da pintura chinesa, diz o filósofo[137], mas sem as sombras não seria possível distinguir simplesmente pelo desenho o interior de um círculo do interior de uma esfera, porque a qualidade da superfície objetiva não pode ser discernida, ou seja, não sabemos pela projeção se ela é plana, côncava ou convexa, o que deve ser dado *"por meio das sombras e das tintas mais ou menos fortes e bem manejadas. O que pode ainda ser determinado*

---

[135] NE, II, ix, §8 – p.106.

[136] Leibniz - *La caractéristique géométrique.* Ed. cit. – p.143. A cenografia representa os objetos em perspectiva (enquanto a iconografia é a elevação ou o geometral). Cf. Carta a Des Bosses, 5 de fevereiro de 1712. PS, II, p. 438.

[137] NE, II, ix, §8 – p.106.

geometricamente (...)"[138]. A Geometria assume, então, o papel de uma ciência superior que subordina a perspectiva e a teoria das sombras. Esta é a inversão da primeira: "*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.*"[139] Leibniz associa, ao definir a doutrina das sombras, a perspectiva e a própria doutrina das sombras ao conhecimento, na medida em que retoma a clássica imagem da visão como modelo de conhecimento. Mas aqui a visão não é invocada para pensar o conhecimento em termos de original e cópia, ou seja, a idéia como cópia de um original a que deve se assemelhar. A visão que se deixa associar ao conhecimento em Leibniz corresponde ao ponto de vista definidor da individualidade das substâncias criadas, e por isso não pode prescindir das noções de perspectiva e sombra.

A teoria da expressão transforma, portanto, o paradigma da visão, de modo que, inversamente, esse paradigma possa ser aplicado para explicar a própria expressão em todos os seus níveis, ontológico, epistemológico e mesmo teológico. Em outras palavras, a imagem da visão pensada pela combinação da perspectiva e das sombras nos mostra, em primeiro lugar, o que define a individualidade de cada substância: "*Deus (...) faz com que o resultado de cada* visão *do universo, enquanto contemplado de um certo lugar, seja uma substância exprimindo o universo conforme a essa perspectiva*"[140]. A substância criada é um ponto de vista, uma visão individual, única, da totalidade dos fenômenos que constituem o universo, e é única justamente porque é *uma* perspectiva. O universo como uma cidade contemplada pelos indivíduos em diferentes situações: nenhum indivíduo vê o mesmo que os outros, embora todos vejam a mesma cidade, para uns certos edifícios são vistos claramente, para outros, essas mesmas construções podem estar sob a sombra de outros edifícios, podem estar mesmo "escondidas" atrás de outras construções; o que para uns está perto, para outros está longe; o que está diante de uns, é visto por outros de viés. E é precisamente isso, essa diferença de visão, embora todos vejam o mesmo, que define cada um. Ver aqui é sinônimo de exprimir: a substância individual é um centro expressivo, sua visão é a sua maneira de exprimir os fenômenos, é a sua expressão desse universo único e multiplicado pelas infinitas visões que se pode ter dele.

---

[138] PS, VII, pp. 169-170.

[139] PS, VII, pp. 169-170.

[140] *Discurso de metafísica*, §14. Ed. cit. – p.29.

Ora, é claro que essa explicação ontológica da expressão tem conseqüências para o conhecimento das criaturas e implica, portanto, uma explicação epistemológica da expressão. É porque cada substância é um ponto de vista do conjunto geral dos fenômenos que elas percebem tudo, mas confusamente. Sua visão é parcial, no sentido de parte-total. Retomemos as considerações acerca da geometria projetiva para pensar essas explicação epistemológica da expressão. Em um pequeno trecho da *Teodicéia* Leibniz aproxima a explicação geométrica da noção de ponto de vista, embora não estabeleça diretamente as relações subentendidas nessa aproximação:

> *"As projeções de perspectiva, que correspondem no círculo às secções cônicas, mostram que um mesmo círculo pode ser representado por uma elipse, por uma parábola e por uma hipérbole, e mesmo por um outro círculo, por uma linha reta e por um ponto. Nada parece tão diferente e tão dessemelhante que essas figuras; e entretanto há uma relação exata de cada ponto com cada ponto. É preciso considerar também que cada alma representa o universo segundo seu ponto de vista e por uma relação que lhe é própria; mas subsiste aí uma perfeita harmonia sempre."*[141]

Se aproximamos, com Serres[142], o esquema visual da geometria projetiva e o diagrama cônico que aparece neste texto da *Teodicéia*, temos os princípios da perspectiva, como afirma o comentador. Mas temos mais que isso: temos um esboço do que é o conhecimento. Vejamos. No cone, o olho é como o "pico", o ponto extremo do cone; o quadro, seja ele plano, côncavo ou convexo – embora prevaleça a utilização de uma superfície plana, *"Nada impede por exemplo que se desenhe um corpo em perspectiva sobre uma superfície giba"*[143] – é uma secção do cone; e o contorno aparente do objeto, uma outra secção: os raios visuais, diz Serres, formam o volume, o "contorno" e as linhas visuais de correspondência entre as duas secções. Determinar a figura é aqui determinar a representação da figura, é possível obtê-la diretamente de maneira abreviada sem que seja necessário traçar todas as linhas de correspondência. A visão é também construção. A perspectiva nos dá o contorno aparente de um objeto no plano, a teoria das sombras nos dá a qualidade desse plano, ou do quadro, nos dá o fundo. Operando a inversão da perspectiva proposta por

---

[141] *Teodicéia*, III, §357. Ed. cit. – p.328.

[142] Cf. Serres, M. – *Op. cit.* – volume I, p. 167-174.

[143] *Característica geométrica*. Ed. cit. – p.145.

Leibniz o olho se transforma na fonte de luz, o objeto é o opaco que oculta a luz, a projeção são as bordas da sombra. Enquanto na projeção perspectiva estamos sempre no registro do distinto, a teoria das sombras nos lança no obscuro, ela nos mostra por que os objetos distinguem-se entre si, ela explica como há uma diferença de intensidade da sombra, do obscuro, conforme o objeto esteja mais ou menos perto da fonte de luz. É por isso que, se pensarmos na teoria leibniziana do conhecimento e, antes disso, no nível ontológico da expressão, podemos dizer que os indivíduos vêem mais claramente aquilo que lhes está próximo, no tempo e no espaço, aquilo que toca seu corpo com maior intensidade. Como tudo está em correspondência com tudo no universo leibniziano, o indivíduo percebe a totalidade, mas confusamente, o conhecimento é um esclarecimento progressivo dessa confusão. Quando atentamos para uma coisa, é como se lançássemos luz sobre ela, olhar é iluminar, mas naturalmente, ao fazer isso, produzimos também uma sombra. Somos *um* ponto de vista, não poderíamos iluminar essa totalidade infinita, como não podemos conhecer o infinito senão por pensamentos cegos, como no cálculo infinitesimal. Ora, mas na geometria, a combinação entre a perspectiva e a teoria das sombras, entre uma técnica e seu inverso, permite que conheçamos não só o desenho, mas o relevo topográfico da coisa desenhada. A teoria das sombras enriquece a perspectiva, a completa. E falar dessa riqueza, diz Serres, *"é quase como dizer realidade: combinando ao máximo as artes da aparência, aproximo-me o melhor possível do real"*[144], porque a perspectiva dá ao olho a visão das formas e perfis, seu inverso, o relevo, a associação das duas dá a visão global do objeto visto e do ato de ver. Mas talvez o mais importante neste pensamento de uma combinação entre uma técnica e seu inverso, seja menos o resultado, que a possibilidade mesma de combinar uma técnica direta com uma técnica que é o inverso dela. O inverso não pode ser, para que haja combinação, o oposto, o contraditório, mas o máximo de alteridade compossível com a identidade, o máximo de diferença compatível com a identidade. Como mostra Serres[145], esse ser ou elemento faz parte de uma família de elementos que podem ser associados por combinação e, no interior dessa família, é "o mais diferente dos mesmos"; em relação à família dos outros ou dos diferentes, é "o mais semelhante (ao mesmo) dos outros". Pensar uma "família de mesmos" ou uma identidade, que pode apresentar a variedade que vai da identidade ao seu inverso, é pensar a maior variedade possível no interior de uma identidade, é pensar o que Leibniz chama de harmonia. É assim também que o mundo é pensado: uma

[144] Serres, M. – *Op. cit.* – volume I, p.171.

[145] Cf. Serres, M. – *Op. cit.* – volume I, p. 172.

ordem na variedade. Os indivíduos que constituem o universo são, como criaturas, naturalmente limitados: embora envolvam o infinito, conhecem distintamente apenas uma parte dele. A presença necessária da obscuridade no conhecimento humano, pode ser pensada desse ponto de vista, como uma limitação – os homens seriam deuses se conhecessem tudo distintamente, são as sombras que lhes fazem homens. Mas essa obscuridade pode também ser pensada positivamente como a maneira de multiplicar ao infinito visões do mesmo, como o que enriquece o universo, aliás como a condição mesma de um universo de criaturas. A sabedoria, afirma Leibniz na *Teodicéia*[146], está em variar – variar o mesmo, completemos, só assim há a maior variedade possível no interior de um conjunto compossível. Quando pensamos em um indivíduo isolado, o obscuro de suas percepções nos aparecem como o elemento limitador de seu ser. Mas Leibniz nunca pensa isoladamente nos indivíduos, porque cada indivíduo exprime a totalidade de que é parte e, no interior dessa totalidade, é a obscuridade constitutiva de cada um que garante a riqueza e a variedade do todo. Assim como, na geometria, a teoria das sombras enriquece a perspectiva, uma técnica é enriquecida por uma técnica inversa, assim também o mundo é enriquecido por uma visão inversa a minha, mas, no mundo, entre uma visão e a visão inversa, há uma infinita variedade de visões. É por isso que a combinação entre a técnica da perspectiva e da técnica inversa das sombras nos aproxima do real, não apenas porque a figura assim representada é uma expressão mais exata, que a mera projeção em perspectiva, daquilo que se exprime, mas também porque mostra, no nível da matemática, como se dá a combinação entre inversos, entre o mesmo e o máximo de diferença comportado por esse mesmo, enfim, como se dá a harmonia.

Há, na geometria, uma correspondência, uma relação exata, diz Leibniz na *Teodicéia*, de cada ponto com cada ponto, entre essas multiplicidades: o círculo, a elipse, a parábola etc. Se o olho é o "pico" do cone, quando o plano secante passa por esse pico, o círculo é projetado em um ponto. Por isso há também uma correspondência entre um e múltiplo. O esquema cônico representa a própria expressão da substância individual: a unidade é o ponto de vista, a multiplicidade, a projeção. E há uma correspondência exata entre essas projeções. Do ponto de vista do conhecimento, podemos dizer que, assim como a elipse é uma perspectiva do círculo, o confuso é uma perspectiva do distinto, o inadequado uma perspectiva do adequado, como uma anamorfose, uma desfiguração que oculta a semelhança.

[146] *Teodicéia*, II, §124. Ed. cit. – p.181.

Não há mais a divisão bipartida entre claro e confuso de Descartes[147], mas uma continuidade expressiva que faz do outro uma projeção oblíqua do mesmo. Se o universo é como uma cidade vista por diferentes pontos de vista, cada um exprime esse universo como uma secção de seu cone de visão – um cone tem base circular, um outro em forma de elipse etc. A geometria conhece a lei de todas as representações e por isso pode transformar em harmonia essas diferenças de base entre os cones. Em termos metafísicos, assim como há uma relação exata de cada ponto com cada ponto dessas figuras que parecem tão dessemelhantes, há uma correspondência entre o que é visto por um indivíduo e o que é visto pelos outros, há uma entrecorrespondência ou entreexpressão entre todas as substâncias individuais que, no nível dos fenômenos, se evidencia na ligação dos fenômenos, ou na conexão que existe entre o que se passa em diferentes tempos e lugares. Por mais oblíqua que seja a projeção, a deformidade provocada pela anamorfose não chega nunca a transformar o mesmo em um completo outro. A diferença entre a geometria e a metafísica neste caso é que enquanto todas essas figuras geométricas, a elipse, a parábola, a linha, o ponto etc. podem ser pensadas todas como projeção de um mesmo círculo, no nível metafísico mesmo o círculo é uma projeção ou um perfil ou uma perspectiva. Projeções, perspectivas do universo, mas o que corresponderia ao círculo geométrico que dá origem às projeções em um nível metafísico? Somos levados ao terceiro nível expressivo explicado por este esquema da visão: Deus.

Leibniz afirma que, embora cada substância exprima o mesmo de seu ponto de vista particular e segundo uma ordem que lhe é própria, as percepções ou expressões de todas as substâncias se entrecorrespondem, assim como vários espectadores acreditam ver a mesma coisa e efetivamente se entendem entre si, mesmo que cada um veja e fale na medida de sua perspectiva. O que fundamenta essa entrecorrespondência? *"Somente Deus,"* responde o filósofo, *"de quem todos os indivíduos emanam continuamente, e que* vê o universo não só como eles vêem, mas também de modo inteiramente diverso de todos eles, *pode ser causa desta correspondência dos seus fenômenos e tornar geral para todos o que é particular a cada um. De outra forma não haveria possibilidade de ligação."*[148] Deus *vê* o universo como cada uma das criaturas e também de modo inteiramente diverso de todas elas. Em uma carta a Des Bosses, Leibniz explica em termos geométricos o que é essa visão:

[147] Cf. Serres, M. – *Op. cit.* – volume I, p.160.

[148] *Discurso de metafísica*, §14. Ed. cit. – p.30 (não itálico meu).

"Entre a maneira como os corpos aparecem para nós e para Deus, há uma diferença da mesma ordem que entre a cenografia e a iconografia. Pois as cenografias são diversas em função da situação do espectador, mas a iconografia ou representação geométrica é única; assim também, Deus vê exatamente as coisas tais como são segundo a verdade geométrica, embora saiba também como cada coisa aparece para cada um (...)"[149]

Deus não vê, rigorosamente, como as substâncias criadas vêem, mas sabe como as coisas aparecem para cada indivíduo e por isso contém eminentemente todas as aparências. Deus vê de maneira inteiramente diversa das criaturas. A cenografia representa os objetos em perspectiva, a iconografia é o geometral, ou a elevação do objeto. Em outros termos, segundo Serres[150], a percepção do homem, na medida em que seu ponto de vista se situa a uma distância finita do objeto, se reduz a uma perspectiva cônica, enquanto o ponto de vista de Deus está situado no infinito e sua percepção é uma perspectiva cilíndrica. O mundo está estruturado, para Deus, como seqüências de retas paralelas e, para o homem, como um feixe de retas convergentes – as substâncias simples, diz Leibniz, são *"como um* centro *ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem"*[151] . Um feixe de linhas concorrentes em um ponto assinalável no finito é de mesma ordem que um germe de linhas paralelas, são do mesmo gênero, a diferença está apenas no ponto de intersecção, situado a uma distância finita, no caso das criaturas, e a uma distância infinita, no caso de Deus. É por isso que Leibniz pode dizer que nós convimos com Deus nas mesmas relações. A substância finita, como um ponto, um centro expressivo, representa todas as seqüências atuais do mundo. Todos os pontos fazem o mesmo e diferem entre si pela situação de seu ponto de vista, pela sua posição em relação aos outros. Cada reta, por sua vez, se remete a um ponto situado no infinito, como sua direção. E dados quaisquer dois pontos é possível encontrar retas paralelas que passam por eles e que só se encontram no infinito. Por isso cada substância exprime todas as demais, embora só tenham em comum o ponto situado no infinito, só se comuniquem no infinito. A harmonia preestabelecida entre as substâncias pode, então, ser pensada a partir dessa infinitude

---

[149] Carta a Des Bosses, 5 de fevereiro de 1712. PS, II, p.438.

[150] Cf. Serres, M. – *Op. cit.* – volume I, p.151-156.

[151] *Princípios da natureza e da graça*, §2. *In Discurso de metafísica e outros textos.* Ed. cit. – p.154.

originária e se identificar com Deus mesmo. O mundo leibniziano, afirma Serres, é estruturado como um espaço de geodésicas paralelas[152]: uma coleção de multiplicidades ontologicamente disjuntas, com leis autônomas, paralelas. Cada multiplicidade é organizada de maneira a explicar o mundo em seu gênero. Mas como são paralelas, todas têm a mesma direção, o infinito. Há um máximo de identidade na diferença ontológica e um máximo de diferença na identidade legisladora. Essas multiplicidades paralelas concorrem em Deus, elas convergem no infinito e por isso são separadas (sem ponto em comum no finito), mas idênticas (todas têm a mesma direção). É assim que Leibniz pode afirmar, ao comentar os *Princípios* de Descartes, que podemos sim conhecer o infinito e conhecemos algo a respeito de Deus, porque conhecemos, por exemplo, as retas assíntotas, retas paralelas que só têm em comum um ponto situado no infinito.

As matemáticas mantêm com a metafísica uma relação expressiva. Por isso a própria noção de expressão é enriquecida e explicada na busca de Leibniz, através das matemáticas, de uma ciência do infinito e de uma Característica universal. A passagem da álgebra infinitesimal para uma característica geométrica permite, como vimos, delinear de modo mais exato o que é essa relação que Leibniz denomina como expressão. O que a perspectiva e a teoria das sombras explicam é a própria noção de expressão em seus níveis ontológico, epistemológico e teológico. Eis a matemática da expressão.

[152] Cf. Serres, M. – *Op. cit.* – tomo I, p. 151. Na geometria euclidiana, as linhas geodésicas de uma esfera são os arco dos círculos.

CAPÍTULO II
UMA ONTOLOGIA EXPRESSIVA:
DE DEUS AOS CORPOS

A prova da existência de Deus

Deus é o ser absoluto. Causa primeira e razão última de todas as coisas, o universo é uma expressão dessa substância suprema. Mas antes de pensar como o mundo criado exprime o criador, como um efeito que exprime sua causa, pensemos a expressão no interior desse ser original – inclusive para poder entender como o finito, limitado e incompossível com o não criado, nasce de um ser que é absoluta positividade e afirmação, incapaz de limites e máxima realidade. Se com Deleuze[1] considerarmos que a expressão fundamenta o anticartesianismo de Leibniz, podemos começar pela crítica leibniziana às provas cartesianas da existência de Deus.

A prova ontológica da existência de Deus, que Descartes retoma de Anselmo, "*é muito bela e engenhosa na verdade, mas há um vazio a ser preenchido*"[2], afirma Leibniz. A prova não é um paralogismo, como sugeriu São Tomás, e não é sem razão que Anselmo se felicita por ter encontrado um meio de provar a existência de Deus por sua própria noção, sem ter que recorrer aos efeitos, mas é uma prova imperfeita, incompleta. Eis como Leibniz a resume: Deus é o maior ou, na linguagem de Descartes, o mais perfeito dos seres – o que, para Leibniz, significa dizer que Deus é um ser que envolve todos os graus, tem uma grandeza ou perfeição suprema. Ora, existir é mais que não existir, ou seja, a existência acrescenta um grau à grandeza ou perfeição, ou, segundo Descartes, a existência é uma perfeição; portanto, segundo a definição ou a noção de Deus, Ele existe, senão careceria desse grau de perfeição ou dessa perfeição que é a existência. O problema dessa prova está na suposição tácita de que essa noção de Deus, como ser totalmente perfeito, é possível. Por isso, a partir dessa prova podemos apenas ter uma conclusão moral e uma suposição de que, se Deus é possível, então necessariamente Ele existe, o que é um privilégio da noção de Deus. E como podemos presumir a possibilidade de qualquer ser até que se prove o contrário, a prova cartesiana nos leva a uma conclusão moral de importância para a vida prática –

---

[1] Cf. Deleuze – *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

[2] Leibniz – *Novos Ensaios*, IV, x, §7. Paris: GF- Flammarion, 1990 (citado NE, seguido de livro e artigo) – p.345.

devemos agir conforme a suposição de que Deus existe –, mas não fornece uma certeza matemática.

A argumentação dessa prova pressupõe que tudo o que se pode predicar de uma noção deve ser atribuído à coisa definida. Antes de atribuir a existência a Deus, porém, é preciso provar que a noção de um ser que possui todas as perfeições e, portanto, dessa essência se segue a existência, é possível. Com efeito, não basta considerar que Deus tem uma grandeza ou uma perfeição suprema, isto é, que envolve todos os graus de perfeição ou é o maior de todos os seres, pois também podemos pensar em um número de todos os números, ou em um movimento mais veloz que qualquer outro, e, no entanto, essas são noções contraditórias – Leibniz recorre freqüentemente a esse exemplo para mostrar a insuficiência da prova cartesiana: supondo-se que uma roda gira com o movimento mais veloz, o que impede que se prolongue o raio dessa roda e que, então, o ponto que tinha o movimento mais veloz caia alguns graus em relação àquele que agora está no extremo da roda? Eis por que também a prova cartesiana da existência de Deus pela idéia que temos dele é criticada por Leibniz. Segundo Descartes, há em nós a idéia de Deus porque pensamos nele e não o faríamos se não tivéssemos a idéia de Deus; se essa idéia é a idéia de um ser infinito e é verdadeira não poderia ser causada por qualquer coisa menor que um ser infinito, portanto Deus é sua causa e, logo, Ele existe. Naturalmente está em jogo a teoria de conhecimento desses filósofos. Enquanto Descartes considera que não podemos pensar em nada de que não tenhamos uma idéia, e nem mesmo falar de algo sem essa condição[3], Leibniz afirma que a idéia é uma noção possível: não temos a idéia do movimento mais veloz, porque se trata de uma noção contraditória, e no entanto falamos e pensamos nele, "*freqüentemente pensamos apenas confusamente naquilo de que falamos, e não temos consciência da idéia que existe em nossa mente a menos que entendamos a coisa e a decomponhamos em seus elementos de maneira suficiente*"[4] . Daí a exigência de que se mostre a possibilidade de uma essência que envolva existência ou da noção de um ser que possui todas as perfeições em grau supremo. É claro que a noção de Deus não é como todas as demais, porque dela necessariamente se segue a existência, se for possível, enquanto qualquer outra noção de que provemos a possibilidade

---

[3] Cf. Descartes – A Mersenne. AT III, p.393.

[4] Leibniz – "Observações sobre parte geral dos Princípios de Descartes", §18. *Die Philosophischen Schriften von Leibniz,* herausgegeben von Gerhardt, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1961 (citado PS, seguido de volume e página) – IV, p. 360.

Tradução argentina *in Escritos Filosoficos*, Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982 – p.422.

não necessariamente existe, tem uma existência possível. Mas não por isso podemos nos privar de demonstrar a possibilidade da noção de Deus.

Se pensarmos a crítica do ponto de vista da teoria do conhecimento podemos dizer, em resumo, que, para Leibniz, Descartes se contenta com uma definição nominal de Deus, na medida em que não mostra a possibilidade dessa noção e não chega, pois, a uma definição real. Descartes deixaria o interlocutor no meio do caminho, sem mostrar como ele pode dar os passos da premissa à conclusão do argumento, *"não basta que Descartes tenha invocado a experiência e alegado o que sentia clara e distintamente nele mesmo, pois põe um fim à demonstração sem acabá-la, a menos que mostre por que meio outros podem chegar a uma experiência desse gênero"*[5]. Este é o problema da experiência: sempre que se recorre à experiência no curso de uma demonstração, afirma Leibniz, deve-se indicar aos outros a maneira de fazer essa experiência se não quisermos convencê-los pela autoridade. Mas para um filósofo preocupado com a forma lógica, como Leibniz, o melhor mesmo é fornecer os argumentos *in forma*: *"Toda demonstração rigorosa que não omite nada que seja necessário à força do raciocínio é desse tipo (...), uma vez que a forma ou a disposição de todo esse raciocínio é causa da evidência"*[6]. Diante dessa afirmação podemos supor que é possível estabelecer as prova da existência de Deus com argumentos *in forma* e chegar, assim, a uma definição real da noção do ser perfeitíssimo. Não deixa de ser curioso que Leibniz se aplique em tantos textos a mostrar a insuficiência do argumento cartesiano sem, no entanto, preencher explicitamente o vazio que vê nessa argumentação. Talvez isso se explique ainda pela teoria do conhecimento. Uma definição real, diz o filósofo[7], deve provar a possibilidade do definido de maneira a priori, ou seja, quando decompomos a noção em seus requisitos ou em outras noções de possibilidade conhecida; se a análise foi levada a cabo e não surgiu nenhuma contradição, então a noção é absolutamente possível. Todavia, reflete Leibniz, "*certamente não me atreveria a determinar agora se é possível levar a cabo em algum momento uma análise perfeita das noções ou se é possível reduzir os pensamentos aos*

---

[5] Leibniz – *Quod Ens Perfectissimum existit*. *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, VI, iii, p.578-579 (doravante citado A, seguido do volume e página).

Tradução francesa *in Recherches générales su l'analyse des notions et des vérités*. Introduction et notes par J.-B. Rauzy. Paris: PUF, 1998. – p. 28.

[6] Leibniz – "Carta a Elisabeth, 1978", PS, IV, p.295.

[7] Leibniz – "Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias", PS, IV, p.425. Tradução argentina *in Escritos Filosoficos*, Edição de Ezequiel de Olaso, Ed. cit. – p.275.

primeiros possíveis *e noções não suscetíveis de decomposição ou (o que é o mesmo) aos próprios atributos absolutos de Deus*"[8]. Poder-se-ia imaginar que, uma vez que somos incapazes de chegar ao conhecimento dos primeiros possíveis, a prova da existência de Deus se torna impossível. Mas isso é falso. Talvez a prova tal como Leibniz pretendia estabelecê-la perca a força, mas não se torna impossível. Em uma carta de 1678 à rainha Elisabeth, Leibniz sugere a maneira como pretendia formular a prova da existência de Deus – e, involuntariamente, mostra também do que foi obrigado a abrir mão. Afirma que, para determinar essa forma dos argumentos, seria preciso estabelecer a relação com sua nova característica, mas decide não se alongar sobre o assunto:

> "*... no momento me basta observar que o que é o fundamento de minha característica é também da demonstração da existência de Deus. Porque os pensamentos simples são os elementos da característica e as formas simples são a fonte das coisas. Ora, sustento que todas as formas simples são compatíveis entre si. É uma proposição de que não poderia dar a demonstração sem explicar longamente os fundamentos de minha característica. Mas, estando acordada, segue-se que a natureza de Deus, que envolve todas as formas simples tomadas absolutamente, é possível. Ora, provamos acima que Deus é, uma vez que seja possível. Logo existe. O que era a demonstrar.*"[9]

Para completar a prova imperfeita da existência de Deus dada por Descartes, Leibniz pretendia lançar mão de sua característica, ainda um projeto. Menos de uma década separam esta carta e o texto citado mais acima em que Leibniz desconfia da possibilidade humana de chegar ao conhecimento dos primeiros possíveis ou atributo absolutos de Deus. Anos antes, provavelmente em 1676, o filósofo ensaiara em um pequeno opúsculo intitulado *Quod Ens Perfectissimum existit*, estabelecer essa prova com argumentos *in forma*. Mas de acordo com a carta a Elisabeth sabemos agora que característica seria o instrumento de aperfeiçoamento da prova, seria pela característica que o filósofo demonstraria, através do conhecimento das formas simples, a compatibilidade entre elas (e, logo, a possibilidade da noção de ser perfeitíssimo) que, sem a característica, parece se reduzir a uma prova apenas "formal" – no mal sentido da palavra. Mas vejamos o texto de 1676.

---

[8] Idem ibidem.

[9] Leibniz – "Carta a Elisabeth, 1678", PS, IV, p.296.

A perfeição, afirma Leibniz nesse texto, é uma qualidade simples que é positiva e absoluta, ou seja, o que uma perfeição exprime, exprime sem limites, porque, segundo o filósofo, uma qualidade puramente afirmativa é infinita, tem tanta grandeza quanto é possível. Uma vez que é simples, uma perfeição é também indefinível, ou seja, não pode ser analisada, caso contrário ou não é uma qualidade simples única, mas um agregado de qualidades, ou, se é única, está contida dentro de limites de maneira que seria compreendida e definida a partir de negações, mas nesse caso não seria puramente positiva, o que contradiz a hipótese inicial. Ora, se as perfeições são simples, positivas e absolutas, são necessariamente compatíveis entre si. Eis como Leibniz prova esta afirmação: suponha-se que A e B são duas formas simples ou perfeições e que se afirma "A e B são incompatíveis"; para demonstrar essa afirmação não é possível proceder pela análise de A e B, supondo-se que são formas indefiníveis. Leibniz afirma em um dos esboços do texto que só podem ser enunciadas proposições indemonstráveis sobre formas desse gênero, ou seja, proposições idênticas, que são indemonstráveis e necessárias, "A e B não podem estar no mesmo sujeito" não é uma proposição idêntica, logo é falsa. Se a afirmação fosse verdadeira, diz o texto, seguramente seria demonstrada a partir de A e B, porque não é uma afirmação conhecida por si. Então não é necessariamente verdadeira, não é necessário que A e B não estejam num mesmo sujeito, logo podem estar no mesmo sujeito, sejam quais forem essas perfeições, por isso todas as perfeições são compatíveis. Donde se poder conceber um sujeito de todas as perfeições, um ser perfeitíssimo e, como a existência está entre as perfeições, esse ser existe.

Analogia

Não podemos saber como Leibniz formularia sua prova da existência de Deus caso tivesse realizado um projeto como a característica universal – podemos apenas elucubrar que em lugar de A e de B argumentaria com os primeiros possíveis ou os atributos absolutos divino, ou com pensamentos simples que exprimiriam essas formas simples e poderia, então, provar a existência de Deus com rigor matemático, com argumentos *in forma* como acima, de maneira inteiramente a priori. Parece-nos que, diante da impossibilidade humana de chegar aos primeiros termos indefiníveis, fontes das coisas e atributos de Deus, a prova ontológica leibniziana é obrigada a recorrer à analogia para pensar as perfeições, analogia com o que está perto de nós, com as criaturas. Nos textos de maturidade, como o *Discurso de Metafísica*, a *Monadologia* e a *Teodicéia*, as perfeições, essas qualidades simples, absolutas e positivas, são claramente concebidas a partir da analogia com o criado. Assim, no *Discurso de Metafísica* Leibniz afirma que "*há na natureza várias perfeições muito diferentes,*

possuindo-as Deus todas reunidas e (...) cada uma lhe pertence no grau supremo"[10]. Na *Monadologia* o filósofo define a perfeição como *"a grandeza da realidade positiva considerada precisamente, pondo à parte as restrições ou os limites das coisas que os têm."*[11] Eis por que quando Leibniz for descrever a natureza divina, pensará as faculdades de Deus a partir do que constitui nossas almas – a analogia com a alma humana não serve, pois, apenas para pensar o princípio que unifica e anima os seres hierarquicamente inferiores aos espíritos, mas inclusive para pensar Deus. Mesmo que o filósofo não invoque explicitamente a analogia ao abordar a prova da existência de Deus – e recorra por exemplo a "A" e "B" para designar as perfeições e apresentar os argumentos *in forma* –, a analogia com a natureza ou, mais especificamente, com a alma humana é pressuposta para pensar o que a perfeição é, para pensar a natureza divina, de outro modo, Leibniz poderia apenas dizer o que a perfeição não é – *"formas ou naturezas insuscetíveis do último grau não são perfeições, como, por exemplo, a natureza do número ou da figura"*[12]. Para Leibniz, a única maneira de manter a prova ontológica de Descartes e completar o vazio que via nela, mostrando a compatibilidade entre os atributos divinos, sem o recurso à característica, é a analogia. Daí afirmar na *Teodicéia* que *"As perfeições de Deus são as perfeições de nossas almas, mas ele as possui sem limites; ele é um oceano de que recebemos apenas gotas: há em nós alguma potência, algum conhecimento, alguma bondade; mas estão inteiros em Deus*"[13]. E mais explicitamente, na *Monadologia*, *"Em Deus está a* potência *(...), depois o* conhecimento *(...), e por fim a* vontade *(...). E isto corresponde ao que nas Mônadas criadas constitui o Sujeito ou Base, a Faculdade Perceptiva e a Faculdade Apetitiva. Mas em Deus esses atributos são absolutamente infinitos ou perfeitos"*[14].

O uso da analogia na elaboração da idéia de Deus deve ser entendido à luz da expressão. O finito exprime o infinito, o criado exprime seu criador como um efeito que exprime uma causa, assim, embora não haja semelhança em sentido estrito, há uma similitude entre Deus e os seres criados, há uma relação de expressão que garante a

---

[10] *Discurso de metafísica*, §1. *In Discurso de metafísica e outros textos*, São Paulo: Martins Fontes, 2004 – p.03.

[11] *Monadologia*, §41. *in Discurso de metafísica e outros textos*, Ed. cit. – p.138.

[12] *Discurso de metafísica*, §1. Ed. cit. – p.03.

[13] Leibniz – *Essais de Théodicée*, Prefácio. Paris: GF-Flammarion, 1969 – p.27.

[14] *Monadologia*, §48. Ed. cit. – p.139-140.

existência de uma analogia entre Criador e criado. Retomemos o *Quid sit idea*, quando Leibniz afirma:

> *"todo efeito integral representa a causa plena, visto que, pelo conhecimento desse efeito, podemos passar para o conhecimento de sua causa. É assim que as ações de cada um representam sua alma, e que o próprio mundo, de algum modo, representa Deus."*[15]

A relação de expressão presente na representação da causa plena por seu efeito integral, lembremos, é o caso limite da correspondência expressiva entre dois termos, é a identidade, ou seja, a invariabilidade das relações de correspondência. Para que haja expressão, é preciso que haja um invariável, é preciso que aquilo que varia em cada elemento da relação seja reenviado a um invariável. Esse invariável não é algo da expressão, nem algo do que se exprime, é a própria relação de correspondência entre expressão e exprimido – será por isso que Deleuze encontra um terceiro termo nessa relação? E trata-se de uma relação biunívoca. O que acontece com um dos elementos (de acordo com suas próprias leis) também acontece com o outro (que segue leis próprias), sem que para isso seja preciso existir uma relação de causalidade, basta que se conserve alguma analogia, diz Leibniz. A causalidade é um caso particular de expressão, seu caso limite – a redução mínima e máxima da correspondência em geral, diz Serres[16]. Máxima, digamos, porque leva ao limite da identidade essas correspondências, a analogia é inteira, a analogia entre o que podemos dizer de uma coisa e o que podemos dizer da outra é perfeita, há uma plena invariabilidade de relações. Não se trata de identidade no sentido de duas coisas iguais, porque são duas coisas, mas também porque a identidade não está nas coisas mas nas relações presentes em cada uma delas e na correspondência recíproca dessas relações. Mínima, pelo mesmo motivo, porque levando ao limite da identidade as correspondências, a causalidade chega quase a "negar" a relação de expressão, já que basta que se conserve uma certa analogia para que a relação seja caracterizada como uma relação de expressão, basta que haja um invariável, uma única relação constante. Ora, se é assim que "o mundo, de algum modo, representa Deus", se é como um efeito integral que representa sua causa plena, há uma perfeita analogia de relações

---

[15] *Quid sit idea*, PS, VII, p.264.

[16] Cf. Serres, M. – *Le système de Leibniz et se modèles mathématiques.* Paris: PUF, 1968. – volume I, p.59.

entre Deus e mundo. O mundo não é Deus, nem Deus a alma do mundo[17]: o criado exprime o Criador "de algum modo", esse "modo" é aquilo que conserva de sua causa. O efeito não se identifica com a causa porque, embora a correspondência expressiva seja levada ao máximo na relação de causalidade, é ainda uma relação expressiva, está no limite da identidade, mas não chega a ser uma igualdade. O mundo exprime Deus como um efeito exprime sua causa. E, em sentido inverso, Deus se exprime no mundo. O mundo é o conjunto desses indivíduos cujas ações representam sua alma, também como um efeito representa sua causa, e não existe fora desses indivíduos expressivos. Então, dizer que o mundo representa Deus equivale a dizer que os indivíduos representam Deus, o exprimem, e como se exprimem através de suas ações, essas ações exprimem Deus. Deus é a causa primeira e razão última de tudo o que existe, é a causa universal, então todos os indivíduos exprimem a mesma causa. Deus é causa da expressão e do que se exprime, por isso as relações entre expressão e o que exprime é uma relação biunívoca e a analogia, seja entre indivíduos, seja entre os indivíduos e suas ações, é recíproca. Com isso, Leibniz prova no *Quid sit idea*, que Deus é a garantia, é o fundamento das relações analógicas, da comunicação e da correspondência em geral. Seria preciso afirmar, como Espinosa, com todas as letras, que Deus é *causa sui*, para que a relação de expressão entre Criador e criado pudesse ser explicitamente considerada como a relação entre indivíduos, ou entre um indivíduo e suas ações, uma relação biunívoca, de analogia recíproca: o mundo representa Deus, porque Deus se exprime no mundo, porque a causa do exprimido e do que exprime é a mesma. Leibniz não diz isso com todas as letras, mas na medida em que faz uso da analogia na prova da existência de Deus, desvela o que deixou implícito da letra dos textos. Só podemos elaborar a idéia de Deus através da analogia porque a relação entre Deus e mundo é uma relação de expressão em seu limite, o máximo (e o

[17] Em um pequeno texto, de 1702, intitulado *Considerações sobre a doutrina de um espírito universal único*, Leibniz refuta essa tese mística mostrando sua origem na filosofia estóica e peripatética e o risco que tem de levar à afirmação espinosana da substância única. Dessa maneira responde também as questões a respeito da origem das almas ou formas substanciais. Em resumo: as almas existem desde as origens do tempo e subsistem enquanto o universo subsistir, sem que jamais sejam plenamente separadas da matéria, mesmo que na forma de um corpo sutil – daí "*um paralelismo perfeito entre o que se passa na alma e o que acontece na matéria (...) as funções da alma são sempre acompanhadas das funções dos órgãos, que devem lhe corresponder, e isso é recíproco e será sempre*." (p.533) (o que, aliás, concorda com o dogma cristão da ressurreição da carne no juízo final). As almas particulares não existem, portanto, em Deus, e este tampouco é um amontoado de almas (que sequer poderia ser denominado substância). Cf. PS, VI, – p.529-538.

mínimo) da expressão, a identidade ou a invariabilidade do máximo de relações, o mínimo de variabilidade nas relações correspondentes – porque os dois, Deus e mundo, têm a mesma causa.

Nós convimos com Deus nas mesmas relações. É essa analogia em sentido ontológico – ou expressão – que permite a analogia em sentido epistemológico. E é por isso que é legítimo pensar Deus a partir do mundo ou das criaturas, porque *"pelo conhecimento desse efeito, podemos passar para o conhecimento de sua causa"*[18]. Nossas idéias convêm com as idéias de Deus; não pensamos pelas idéias de Deus, não pensamos em Deus, mas nosso entendimento discursivo exprime a intuição divina, nossas idéias correspondem expressivamente às idéias de Deus. Assim, embora pensemos a idéia de Deus a partir da analogia com nossa alma, essa operação não deve ser entendida como se levássemos ao infinito as perfeições dos seres finitos, sob o risco de conceber o infinito como um infinito quantitativo. Não se trata de, por renovadas adições, chegar a um infinito por soma de partes. "*O verdadeiro infinito*", afirma Leibniz, *"a rigor existe apenas no absoluto, que é anterior a qualquer composição e não é formado por adição de partes"*[19]. De modo que, embora haja uma infinidade de coisas, isto é, sempre mais do que podemos assinalar, não há um número infinito, ou uma linha infinita, ou qualquer quantidade infinita, visto que não são verdadeiros todos. A idéia de infinito não é formada por uma extensão das idéias finitas[20]. É o finito que deve ser pensado como uma limitação do infinito, este é anterior àquele, porque é simples, positivo e absoluto, enquanto o finito envolve negação. Assim como na matemática do infinito é possível estabelecer uma relação entre grandezas incomensuráveis, uma reta e uma curva, e mais que isso, produzir uma a partir da outra – por sua nova definição de tangente, Leibniz pode gerá-la a partir da própria curva, em função da curva –, porque ali não se trata mais de determinar da maneira mais precisa possível uma quantidade, mas sim de estudar um *processo de variação por uma lei invariável*, assim também é possível procurar relações entre a infinitude absoluta e a infinidade das criaturas. Como grandezas incomensuráveis, sem medida em comum, o finito exprime todavia o infinito – e a infinidade que caracteriza a série de ações que exprime um indivíduo, assim como a pluralidade de indivíduos que se entreexprimem gerando o mundo são signos da infinitude divina. Se a noção completa de cada substância individual é composta de uma infinidade de predicados, de uma série infinita

[18] *Quid sit idea*, PS, VII, p.264.

[19] *NE*, II, xvii, §1. Ed. cit. - p.124

[20] NE, II, xxiii, §33. Ed. cit. - p.175-176.

mesmo para Deus, e não deixa por isso de ser determinada; se a pluralidade de substâncias corresponde a um universo, a um mundo, é porque esses infinitos que caracterizam o finito exprimem a infinitude divina ao articular as idéias de ausência de termo e determinação completa. Essa ausência de termo exprime a ausência de limites que caracteriza a perfeição absoluta, assim como um dinamismo inesgotável que corresponde à potência criadora divina. Como incomensuráveis, as ordens heterogêneas do finito e do infinito se exprimem mutuamente: o infinito se exprime no finito, o finito é uma expressão do infinito, exprime o infinito. É nesse sentido que podemos falar de uma relação biunívoca entre os termos de uma relação expressiva, porque o sujeito de "exprimir" pode tanto ser o que se exprime, como o que é expressão, mesmo que se conserve uma diferença de natureza entre os dois: o finito exprime o infinito, o infinito se exprime no finito. Se podemos pensar o infinito a partir do finito é pela natureza expressiva das criaturas. É porque as criaturas necessariamente são expressões de Deus, é porque a natureza exprime o Criador e o Criador se exprime na criação, que podemos definir a perfeição como ausência de limites, "*E onde não há limites, ou seja, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita*"[21].

Deus é absolutamente infinito. No artigo 41 da *Monadologia* que acabamos de citar, Leibniz passa do "absolutamente perfeito", fórmula próxima à de Descartes ("infinitamente perfeito"), ao "absolutamente infinito", que é a razão suficiente do "absolutamente perfeito". E, para fazer essa passagem, invoca implicitamente sua teoria da expressão e a analogia que ela pressupõe. Vale a pena ler esse artigo em sua inteireza:

> "*Donde se segue que Deus é absolutamente perfeito, pois a* perfeição *não é senão a grandeza da realidade positiva considerada precisamente, pondo à parte as restrições ou os limites das coisas que os têm. E onde não há limites, ou seja, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita.*"[22]

Descartes, como mostra Deleuze[23], faz todas as suas provas da existência de Deus girarem em torno do "infinitamente perfeito". Na prova ontológica Descartes identifica o infinitamente perfeito à natureza de Deus e, à objeção de que é preciso provar que essa natureza é possível, objeção retomada por Leibniz e já presente nas *Segundas objeções*,

---

[21] *Monadologia*, §41. Ed. cit. – p.138.

[22] *Idem ibidem.*.

[23] Deleuze – *Spinoza et le problème de l'expression*. Ed. cit. – cap. IV.

responde que a menor já está provada na maior, ou seja, essa possibilidade já está dada pela premissa de que tudo o que concebemos clara e distintamente pertencer à natureza de uma coisa, pertence efetivamente à natureza dessa coisa, o que garante a possibilidade de tudo o que concebemos clara e distintamente. Ora, assim como a clareza e distinção, para Leibniz, não pode ser um critério para provar a compatibilidade das perfeições infinitas, tampouco o "infinitamente perfeito" nos dá a natureza de Deus. Eis por que a objeção pode ser traduzida como a exigência de se provar a possibilidade de um ser que deve "*conter tanta realidade quanto seja possível*"[24], ou que possui todas as perfeições que vemos na natureza, "*todas reunidas e (...) cada uma lhe pertence no grau supremo*"[25]. Para completar a prova ontológica cartesiana, é preciso provar que um ser que possui todas as perfeições em grau supremo, ou cujos atributos são infinitamente perfeitos, é possível. Em outras palavras, se as perfeições infinitas são todas compatíveis – e são, porque são simples, positivas e absolutas –, então existe um sujeito dessas perfeições: um ser absolutamente infinito. Por isso o artigo da *Monadalogia* citado acima começa com "Donde se segue...", a afirmação do ser absolutamente infinito decorre da afirmação de possibilidade de um ser incapaz de limites, que contém tanta realidade quanto é possível. O "absolutamente infinito" é a razão suficiente do "infinitamente perfeito", infinito é a marca distintiva de cada perfeição de Deus. Descartes confunde a natureza de Deus com o que define os atributos divinos e dá uma definição apenas nominal da natureza divina.

Leibniz, por sua vez, mostra a compatibilidade necessária entre as formas ou perfeições, assegurando a possibilidade do ser a que pertence essas perfeições infinitas, sem, contudo, poder dizer o que são. Daí a analogia com o mundo criado. A perfeição é a "grandeza da realidade positiva", ou tudo que há de Ser, "pondo à parte as restrições ou limites das coisas que os tem", isto é, pondo à parte os limites do criado. É em analogia com o finito, como um ser limitado, que o infinito é pensado. Por que essa operação pode ser considerada legítima? Como já afirmamos, em primeiro lugar, não se trata de estender indefinidamente o finito para pensar o infinito pela composição contínua de finitos – mesmo que essa operação seja legítima nos espaços imaginários das matemáticas, mesmo ali o infinito matemático não é conhecido assim, mas pela razão do "aumento" indefinido, ou seja, conhecemos positivamente o infinito matemático por uma fórmula que dá a razão de uma série infinita e não porque progredimos indefinidamente nessa "soma". Mas, em segundo

[24] *Monadologia*, §40. Ed. cit. – p.138.

[25] *Discurso de metafísica*, §1. Ed. cit. – p.03.

lugar, o uso da analogia para a concepção da idéia de Deus é permitida pela relação de expressão que Deus, como causa, mantém com o mundo, como efeito. Relação que, como já dissemos, é o limite – máximo e mínimo – da relação de expressão. Ora, se a relação de expressão é pensada como uma relação recíproca ou, em termo matemáticos, biunívoca, é porque, na mesma medida em que o infinito se exprime no finito, ao criá-lo, ao causá-lo, o finito exprime o infinito em sua existência, ou segundo suas relações próprias. Em outras palavras, as substâncias particulares exprimem a substância suprema em suas ações e por sua própria natureza. Natureza que se define por um princípio interno de mudança, a apetição, e pela percepção, o estado que representa a multiplicidade de relações na unidade da substância.

A correspondência expressiva entre Criador e criaturas permite pensar "faculdades" divinas em analogia com as faculdades humanas, é assim que a potência, o conhecimento e a vontade divinos correspondem *"ao que nas Mônadas criadas constitui o Sujeito ou a Base, a Faculdade Perceptiva e a Faculdade Apetitiva. Mas em Deus estes atributos são absolutamente infinitos ou perfeitos*"[26]. Os atributos divinos, potência, conhecimento e vontade, podem ser apresentados também segundo uma divisão entre a grandeza (a potência e a sabedoria ou a onipotência e onisciência) e bondade (com a justiça e a santidade que dela decorrem ou a perfeição da vontade)[27]. Leibniz usa o termo atributo seja para caracterizar essas "faculdades", ou correspondentes das faculdades das criaturas, seja para se referir às formas simples e absolutas que são a causa primeira e razão última de tudo o que existe e que exprimem a natureza divina. Se é legítima a explicação da natureza divina a partir da analogia com a natureza dos seres finitos, então podemos pensar essas formas simples, embora Leibniz não tenha feito isso explicitamente, em analogia com o que, no *Discurso de metafísica*, Leibniz denomina os predicados da substância individual. A substância como sujeito é composta por uma infinidade de predicados que, em uma linguagem mais distante da noção lógica de substância que caracteriza a definição de indivíduo no *Discurso de metafísica*, poderiam ser entendidos como suas ações ou os efeitos delas, seus fenômenos. Na *Monadologia*, o equivalente desses predicados são ditos qualidades, e são elas que garantem a validade do Princípio dos indiscerníveis para as mônadas criadas. Mas poderíamos pensar essas qualidades também como os efeitos do princípio interno de mudança das mônadas e,

---

[26] *Monadologia*, §48. Ed. cit. – p.140.

[27] *Causa Dei*, §1. PS, VI, p.439 (tradução francesa *In Essais de Théodicée.* Paris: GF-Flammarion, 1969 – p.425).

portanto, como a pluralidade de afecções e relações que recebe o nome, como estado passageiro que envolve uma multiplicidade na unidade, de percepção. Apetição e percepção, ou ação e unidade – que, na *Monadologia*, é sinônimo de substância simples. É isso que define as substâncias criadas, ou melhor, uma substância em geral: a ação e a simplicidade.

Nos seres criados a relação entre suas qualidades, predicados, e suas faculdades parece ser mais fácil de delinear que a relação correspondente entre os atributos divinos como "faculdades" e os atributos divinos como formas simples. Podemos dizer que toda substância tem um princípio interno de mudança que a leva a passar de uma percepção para outra, ou a desenvolver suas qualidades que aparecem como efeito de sua ação, como seus fenômenos. Percepção e apetição são termos usados na *Monadologia* tanto para caracterizar a natureza da substância, traduzindo ação e unidade ou simplicidade, quanto para caracterizar as faculdades das mônadas, que em outros textos recebem o nome de entendimento e vontade. Em Deus, a relação entre o que Leibniz denomina atributos como formas simples e absolutas e o que chama de atributos que equivalem a "faculdades" não é tão clara. Mas, de um outro ponto de vista, poderíamos dizer o contrário. Quando fala de Deus, embora use o mesmo termo, atributo, para designar coisas diferentes, Leibniz deixa claro que as formas simples e absolutas que exprimem a essência divina são distintas de Sua grandeza e bondade – essas são entendidas como faculdades, mas Leibniz não usa esse termo em relação a Deus. Quando fala das substâncias criadas, o uso do mesmo termo para caracterizar a natureza da substância e suas faculdades pode levar a equívocos e dificultar o uso da analogia. Nos *Novos ensaios*, Leibniz define as faculdades das substâncias como maneiras de ser (*façons d'être*)[28], operando uma distinção entre ser, as próprias substâncias, e maneiras de ser, as faculdades derivadas daquela potência originária do ser. O filósofo usa a mesma expressão, maneiras de ser, para falar dos acidentes da substância[29], das modificações derivadas das substâncias[30]. Tanto as faculdades, a faculdade perceptiva e faculdade apetitiva, quanto os acidentes, ou predicados, ou qualidades, ou percepções, são maneiras de ser da substância. Talvez o uso do mesmo termo para caracterizar faculdades e acidentes indique que não há uma distinção entre essas coisas, apenas uma distinção entre o ser da substância, caracterizado por sua unidade e ação, e as maneiras de ser da substância, sejam faculdades, sejam acidentes. E é isso que

[28] NE, IV, iii, §6. Ed. cit. – p.299.

[29] NE, III, x, §33. Ed. cit. – p.274.

[30] NE, IV, iii, §6. Ed. cit. – p.299.

dificulta a analogia para pensar a idéia de Deus, porque neste caso, sim, atributo designa duas coisas diferentes.

De qualquer maneira, seja para falar dos atributos a partir das faculdades das substâncias criadas, seja para falar num nível mais geral, a partir das perfeições da natureza ou da grandeza da realidade positiva, Leibniz usa sempre a analogia para pensar a idéia de Deus. Consideremos, então, que a substância se define por sua ação e sua unidade e que essas se exprimem como faculdades e acidentes. De fato, Leibniz inicia dois textos de síntese, escritos na maturidade, definindo, em um, a substância pela ação, e, em outro, pela simplicidade. *"A* substância *é um Ser capaz de Ação"*, assim Leibniz abre os *Princípios da natureza e da graça*. *"A* Mônada *(...) não é outra coisa que uma substância simples, (...)* simples *quer dizer sem partes."*: diz o filósofo nas primeiras linhas da *Monadologia*. Se o que caracteriza as substâncias criadas são a ação e a simplicidade, é a partir disso que devemos pensar Deus.

Simplicidade

A substância é um ser simples, isto é, sem partes. Ora, a crítica de Leibniz à prova cartesiana da existência de Deus se fundamenta na necessidade de provar a compatibilidade entre Suas perfeições. Essas perfeições, sabemos, são formas simples, positivas e absolutas. Leibniz emprega sempre o plural, formas ou perfeições, e é exatamente por isso que a prova da existência divina exige antes a prova da compatibilidade entre formas que o filósofo apresenta como independentes. Assim se coloca um dos maiores problemas da filosofia leibniziana: como conciliar a simplicidade divina com uma pluralidade de suas formas?

Problema que se agiganta se considerarmos que o próprio Leibniz aparentemente o considera insolúvel. Em um pequeno texto, no qual Leibniz comenta as críticas de Locke a Malebranche, ele afirma:

> "*Quando o senhor Locke declara que não compreende como a variedade das idéias é compatível com a simplicidade de Deus, parece-me que não deve deduzir daí uma objeção contra o Padre Malebranche,* porque não há sistema que possa fazer compreender uma tal coisa."[31]

[31] [*Zu Lockes Urteil über Malebranche*], PS, VI, p.576 (grifo meu).

Não se trata de uma simples defesa de Malebranche, mas da admissão da incapacidade humana de compreender uma tal compatibilidade. O que não impede que prossigamos no conhecimento mesmo partindo desse mistério – *"Não podemos compreender o incomensurável e mil outras coisas, cuja verdade não deixa de nos ser conhecida, e temos o direito de emprega-las para dar a razão de outras, que dependem delas."*[32] Linhas acima deste trecho, Leibniz responde à pergunta de Locke sobre as idéias – se são seres representativos, são substâncias, modos ou relações? As idéias, essas cuja compatibilidade com a simplicidade divina não compreendemos, *"são relações que resultam dos atributos de Deus"*[33]. Em outras palavras, as idéias são relações geradas a partir das formas simples, positivas e absolutas. Quando admite que a compatibilidade entre simplicidade e variedade, ou unidade e pluralidade, é incompreensível, mesmo que isso obviamente ressoe no problema da compatibilidade entre simplicidade divina e variedade de formas, Leibniz situa o problema em outro nível, num nível, digamos, posterior a esse, no nível das idéias geradas a partir das formas. Por isso vamos nos arriscar a dar uma explicação de como a pluralidade de formas pode ser compatível com a simplicidade divina, mesmo que, como afirma Grua[34], a conciliação entre a aparência de combinação das formas com a doutrina de uma simplicidade fecunda da substância represente mais o espírito do sistema que seu êxito.

Nosso conhecimento não chega às noções absolutamente simples, *"causas primeiras e razão última de todas as coisas"*[35]. Conhecemos apenas noções relativamente simples, que simbolizam essas formas absolutas. Sobre as formas, Leibniz fala apenas que são "várias", e essa "pluralidade" é uma condição para a existência – *"Há necessariamente vários atributos afirmativos primeiros. Com efeito, se houvesse apenas um, apenas uma coisa poderia ser concebida. Parece que as afecções negativas só podem proceder de uma pluralidade de atributos positivos"*[36]. Leibniz definia o atributo, em um fragmento de 1676[37], como um predicado conhecido por si, e afecção como um predicado necessário que pode ser resolvido em atributos, ou seja, pode ser demonstrado. Embora tenha abandonado essa terminologia

---

[32] [*Zu Lockes Urteil über Malebranche*], PS, VI, p.576.

[33] [*Zu Lockes Urteil über Malebranche*], PS, VI, p. 576.

[34] Cf. Grua – *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Paris: PUF, 1953 – p.288.

[35] Leibniz – "Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as idéias", PS, IV, p.425. Tradução argentina *in Escritos Filosóficos*. Ed. cit. – p.275.

[36] A, VI, iii, p.572-573. Tradução francesa *in Recherches générales su l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit.– p.35 (nota 53).

[37] *Idem ibidem* – p.35 (nota51).

(poderíamos substituir atributo por "formas simples" e afecções por "idéias"), fica claro que Deus não pode ser uma substância de um único atributo – como afirma o *Discurso de metafísica*, Ele possui as "várias perfeições" que existem na natureza em grau supremo. Porque, embora um ser simples cuja essência fosse exprimida por um único atributo excluísse o risco da impossibilidade de sua existência (ao excluir a necessidade de provar a compatibilidade entre os atributos), não poderia se determinar nem determinar o todo, a variedade do mundo só pode provir de várias formas. A simplicidade divina não é pensada por esse filósofo como um atributo único, mas como uma essência na qual existem "várias" formas. Por um lado, Leibniz afirma a simplicidade fecunda de toda substância sem privilégio divino, e por outro, prova a compatibilidade das formas ou atributos divinos como se eles fossem independentes[38]. E neste último caso, como vimos, não parte da simplicidade para a diversidade de atributos, já que não poderíamos estabelecer a compatibilidade do conjunto enumerando os atributos; ele estabelece a possibilidade do ser perfeito considerando os atributos numa independência, através de sua natureza simples, positiva e infinita. É aí que o problema da compatibilidade entre simplicidade e variedade se coloca como o problema da relação entre a simplicidade divina e a diversidade de seus atributos. Como uma essência simples pode ser exprimida por várias formas?

Antes de tudo é preciso sublinhar que simples e "sem partes" são sinônimos. Simples se opõe a composto, não a complexo. As formas são simples, porque não são compostos, são absolutas e positivas. A essência de Deus é simples porque não é composta de partes, porque as formas que a exprimem não são partes dela. A distinção entre as formas divinas não é uma distinção real. A aparência de uma síntese de perfeições em Deus (anterior à síntese que constitui as coisas) é uma perspectiva humana – não declarada como tal[39]. Somos nós que, incapazes de intuição, pensamos de maneira discursiva, por partes, pela análise. E é precisamente a impossibilidade humana de conhecer os primeiros possíveis que nos veta a compreensão – embora não o pensamento – da idéia de Deus. É por isso que a prova leibniziana da existência de Deus é uma prova formal, sem que a análise possa ser efetivamente levada a termo. Mas mesmo que não possamos analisar a idéia de Deus, não deixamos de pensar discursivamente e, portanto, de inevitavelmente pensar as formas em analogia com "partes". Trata-se de um limite constitutivo de nosso entendimento e de nossa linguagem: podemos afirmar, e devemos, que as formas não são partes da essência divina,

---

[38] Cf. Grua – *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Ed. cit. – p.281.

[39] Idem ibidem.

porque *sabemos* que simples e "sem partes" são o mesmo. Mas não *compreendemos* isso. A dificuldade de explicar como a simplicidade fecunda é compatível com a variedade de formas é um limite na filosofia leibniziana, porque para Leibniz remete a um limite do entendimento humano. Quando abandona o projeto de constituição de uma Característica universal, Leibniz abandona também a crença na possibilidade de, pelo menos momentaneamente, suprir essa carência de sua doutrina – já que como afirmava na carta a Elisabeth de 1678, citada mais acima, a característica fundamentaria a prova da existência de Deus. Dizemos "momentaneamente" porque um filósofo que acredita que a ação da substância individual no tempo é a realização ou desenvolvimento de uma série infinita, desenvolvimento que corresponde a um esclarecimento progressivo das idéias, talvez acreditasse também que o progresso do conhecimento humano levaria os homens a conhecer os primeiros elementos das coisas, as formas simples; ou que esse progresso do conhecimento levaria, pelo menos, à criação de uma característica que, embora sem alcançar as formas absolutas, fosse capaz de exprimi-las, por meio de caracteres que, exprimindo termos relativamente simples, simbolizariam as formas absolutamente simples.

As formas simples devem ser tomadas como aspectos da unidade substancial cuja distinção é apenas uma distinção de razão, são perfis de uma mesma essência, são expressões dessa essência única e simples. Ora, um perfil não é uma tradução de uma coisa em outra, é a própria coisa de uma determinada perspectiva. A essência divina se exprime nas formas simples ou perfeições divinas. As formas exprimem a essência divina. Isso significa que se conserva uma relação ou uma correspondência entre a essência e cada uma das formas, se conserva uma analogia de relações. Assim como mostramos que a relação de causalidade é o limite mínimo e máximo da relação de expressão, é a quase identidade entre expressão e exprimido, na medida em que é a analogia plena ou a invariabilidade de todas as relações possíveis de analogia, de todas as analogias, podemos agora considerar que a expressão da essência divina pelas formas é a própria identidade. Mas a identidade se dá entre a essência e todas as formas. Cada forma, considerada absolutamente, é uma expressão da essência, que se define pelo "conjunto" das formas. O exprimido, a essência de Deus, não existe fora de sua expressão, cada uma das formas primitivas, que a exprimem sem qualquer limite. Ora, da mesma maneira que uma única coisa pode ser exprimida de diferentes modos (como uma mesma noção matemática se exprime na álgebra e na geometria: duas linguagens diferentes, duas expressões diferentes), e que coisas diferentes exprimem o mesmo (como o gesto e a fala), assim também diferentes formas exprimem a mesma essência. Todas são expressão do mesmo, mas são expressões diferentes entre si. A unidade divina deve ser pensada não como

uma unidade numérica abstrata, mas como uma unidade concreta de um ser soberanamente perfeito que é qualidade pura. Ora, é o próprio Leibniz quem afirma que "*o que não é verdadeiramente* um *ser, não é verdadeiramente um* ser"[40], de modo que, se a relação entre a simplicidade de um sujeito e a multiplicidade de seus atributos é um problema, ela não é um problema maior em relação a Deus; se a unidade é a marca do ser, é preciso conciliar, como já dissemos, a aparência de combinação com a doutrina da simplicidade fecunda. Eis por que Leibniz afirma que acontece com a explicação das substâncias individuais algo próximo do que acontece na tentativa de estabelecer essa compatibilidade: "*alguma coisa de próximo tem lugar em todas as substâncias simples, em que há uma variedade de afecções na unidade da substância*"[41]. Se a idéia de Deus é pensada em analogia com a alma, compreende-se que este seja um ponto cego na filosofia leibniziana. Ressaltemos, porém, que essa aproximação de que fala o filósofo estabelece uma comparação entre a relação das substâncias individuais e suas afecções, de um lado, e a relação entre a simplicidade de Deus e a variedade de idéias em Deus, idéias que são relações entre as formas simples. Podemos, então, dizer que há dois níveis de expressão aqui: primeiro a expressão da essência divina por formas simples, absolutas e positivas; depois, a expressão dessas formas em idéias, que são relações de formas. Idéias que, por sua vez, darão origem às substâncias individuais, idéias que se exprimem como essências possíveis. Este é o verdadeiro ponto cego, o verdadeiro mistério: como formas simples, positivas e absolutas dão origem a essências individuais que se limitam mutuamente. Como a negação ou limitação nasce no interior de um ser que é pura positividade?

Uma tese: o nada

Como o infinito, que se exprime no finito, gera seres limitados? Antes, como as perfeições, essas qualidades simples, positivas e absolutas, que exprimem a essência divina, se exprimem em seres que envolvem limite, negação e são relativamente perfeitos? Segundo uma tese de Gueroult[42], há duas regiões na estrutura do universo leibniziano e cada uma tem suas leis próprias. Numa primeira região temos Deus, que se exprime em formas simples,

---

[40] Leibniz – Carta de 30 de abril de 1687, *in Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Ed. G. Le Roy. Paris: Vrin, 1966 – p.165.

[41] [*Zu Lockes Urteil über Malebranche*], PS, VI, p.576.

[42] Gueroult – "La constituition de la substance chez Leibniz" *in Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. New York: Georg Olmes Verlag, 1970 – p. 205-228.

que exprimem qualidades positivas e infinitas divinas, isto é, são expressões ou perfis da essência única e indivisível de Deus. Para Gueroult, essas formas são anteriores e superiores a qualquer relação lógica: uma vez que são absolutas, positivas e simples, essas formas primeiras não entram no âmbito do princípio de contradição e da relação, são posições absolutas, irredutíveis e incomparáveis umas com as outras, porque não têm nada em comum entre si – a não ser, diga-se de passagem, o fato de serem expressões da mesma essência. Ora, se fosse assim, a crítica de Leibniz à prova cartesiana da existência de Deus simplesmente não faria sentido. Por que provar a compatibilidade, ou seja, a possibilidade ou não contradição entre formas que não se submetem ao Princípio de não contradição? Mas continuemos com a análise de Gueroult. Porque estão para além das relações lógicas, essas formas primitivas estão também para além do entendimento humano: não sabemos o que são, nem quantas são. Na verdade, a afirmação da simplicidade da substância parece ser mais problemática quanto se trata das substâncias criadas que da substância suprema, sugere o intérprete[43]. Com efeito, as formas simples são o absoluto tomado absolutamente, sem relação com o relativo ou com o negativo – enquanto a substância criada, na medida em que é analisável, é um absoluto para o relativo, é uma unidade indivisível, mas não no mesmo sentido que a essência divina, porque envolve uma infinidade de predicados e não a infinitude das formas simples, o que, para Gueroult, significa o mesmo que uma noção complexa. Na medida em que excluem qualquer relação de contradição e não contradição, a região das noções simples está além das relações lógicas, as formas absolutas simples estão na eternidade, e excluem predicados tanto quanto excluem a idéia de duração, ligada a existência no tempo, elas não são sujeitos. Numa segunda região, há os possíveis, noções relativamente simples, que são expressões de Deus, ou de suas formas simples: Deus se exprime nas mônadas (ou nos possíveis de uma maneira geral), e estas exprimem o universo (ou um mundo possível). O exprimido, o universo, não existe fora de sua expressão em cada substância criada. Esses possíveis pressupõem a existência (porque são existências possíveis) e tudo o que ela implica, ou seja, são sujeitos de predicados que se desenvolvem como uma série no tempo, sujeitos que envolvem a razão ou a lei dessas determinações temporais, de predicados passados, presentes e futuros. Esta é a região das relações em que, uma vez que a contradição e não contradição entram em cena, se delineia a esfera do compossível e do

[43] Gueroult – "La constituition de la substance chez Leibniz" *in Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Ed. cit. – p. 205-228.

incompossível. O compossível e o incompossível só ganham sentido, portanto, em relação à criação possível.

A passagem das formas absolutas para os possíveis, que opera uma passagem de uma região "alógica", segundo Gueroult, para a região das relações, em que tudo exprime tudo, tudo está em relação com tudo, só se realiza com a pressuposição da criação. É por isso que Leibniz insiste em dizer, em sua correspondência com Arnauld, que a noção completa de uma substância individual, porque contém não apenas traços essenciais e necessários de noções específicas, mas também traços existenciais ou contingentes, não depende somente da inteligência divina, depende igualmente dos decretos livres da vontade de Deus, considerados como possíveis pela inteligência. A vontade divina tem um papel essencial para estabelecer a relação entre termos originalmente independentes, as formas absolutas divinas. É a vontade, portanto, o fundamento da diferença entre as formas simples, absolutas e afirmativas e os possíveis – porque na medida em que tendem à existência, mesmo que num nível mínimo e naturalmente insuficiente para se tornarem atuais, os possíveis envolvem os decretos possíveis da vontade divina em sua noção. Mas a vontade não é o único fundamento dessa diferença. Não há complexidade, combinação, nem composição em Deus. As formas absolutas que exprimem a essência divina não a dividem, distinguem-se apenas por uma distinção de razão. Mas são pensadas como independentes, incomparáveis, sem relação umas com as outras. Ora, os possíveis são combinações variadas de formas, são expressões da essência divina na medida em que exprimem essas formas primeiras, dão origem a infinitos universos possíveis ou conjuntos de compossíveis, que são incompossíveis entre si. Como a divisão, a comparação, a compossibilidade e incompossibilidade nascem de formas indivisíveis? A vontade tem papel fundamental: a divisão de formas indivisíveis que gera a possibilidade de sua combinação ulterior só tem lugar com o pensamento da criação possível do universo. Mas o princípio dessa divisão, que é também a condição da finitude, para Gueroult, é o nada [44]. O nada gera a contradição e oposição entre formas indivisas, e da divisão dessas formas absolutas e posterior combinação em uma unidade sintética resulta o complexo.

É o nada que limita o ser, mesmo antes do mundo ser efetivamente criado. Mas o significado pleno da criação está na constituição de consciências implicada pela constituição de substâncias; como afirma Gueroult, a limitação das substâncias tem sua contrapartida na

[44] Cf. Gueroult – "La constituition de la substance chez Leibniz" *in Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Ed. cit. – p.215-216

medida em que a separação e oposição que engendra em formas originalmente absolutas "*é o princípio do universo de consciências, o princípio da consciência deste universo nas consciências, e da consciência de Deus mesmo por meio da infinidade das consciências*"[45]. O ato de criação do mundo é não só a ação do entendimento divino sobre si mesmo, a reflexão de Deus, mas, a criação de pontos de vista que são expressões e consciências do mundo, e a condição da consciência é o conflito das essências com a introdução da limitação. Assim separam-se a formas absolutas e indivisas do entendimento primitivo divino, por um lado, e as essências possíveis distintas e separadas umas das outras, mas unidas às demais por relações infinitas, em que tudo exprime tudo, por outro lado. Esses microcosmos expressivos, combinações sintéticas de elementos, são imagem do simples original, simbolizam o absoluto e a unidade primitiva. Como expressões, conservam uma analogia com as formas simples: a indivisão original dá lugar à combinação de elementos em um ponto de vista; o mundo criado é mais restrito que a totalidade de possíveis, mas eles são, todavia, confusamente exprimidos no interior da combinação realizada, na medida em que esta exprime o desejo criador que leva à escolha de um conjunto compossível e assim exprime a infinitude; e a consciência total que se realiza em cada substância é em grande medida obscura e confusa, mas exprime a onisciência divina.

Do nada, nada vem

Gueroult parte de uma analogia entre o sistema de Malebranche e o sistema de Leibniz para estabelecer a relação entre as formas simples primitivas e as noções individuais[46]. Esse procedimento poderia até ser considerado legítimo – há textos de Leibniz, inclusive trechos da *Teodicéia* que poderiam levar a uma tal interpretação –, se o próprio Leibniz não tivesse negado a possibilidade humana de compreensão da compatibilidade entre a simplicidade divina e a variedade de idéias de Seu entendimento, como vimos no texto em que responde às objeções que Locke faz a Malebranche. Mas o problema principal da tese gueroultiana está em localizar a origem da incompossibilidade, ou seja, do limite e da negação, no nada. É verdade que Leibniz opõe Deus, como ser supremo, ao Nada, mas diz também que não se pode atribuir nada ao nada:

---

[45] Gueroult – "La constituition de la substance chez Leibniz" *in Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Ed. cit. – p. 216.

[46] Cf. Gueroult – "La constituition de la substance chez Leibniz" *in Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Ed. cit. – p.215.

*"... Deus é o ser supremo, oposto ao Nada, do qual a matéria resulta tanto quanto as formas, e o puro passivo é alguma coisa mais que o nada, sendo capaz de alguma coisa, ao passo que nada (*rien*) pode ser atribuído ao nada (*néant*)."*[47]

Mas se nada pode ser atribuído ao nada, como afirma Leibniz neste texto, de 1702, de onde vem a limitação? Como o absolutamente positivo gera essências ou idéias que se limitam e se impedem mutuamente e que darão origem a seres finitos? Como o finito nasce do infinito?

A prova a posteriori da existência de Deus, isto é, a prova pela contingência do mundo que não encontra em si mesmo uma razão de existência, já que a análise de cada coisa contingente remete a outros contingentes, anteriores e mais detalhados, sem que essa série de contingências jamais encontre um termo, conclui que *"não há mais que um Deus e este Deus é suficiente"*[48]. A razão suficiente da contingência está obrigatoriamente em um ser necessário, que encontra em si mesmo a razão de sua existência, existência que, portanto, é eterna e necessária, *"é o que chamamos* Deus*"*[49]. *"Eis em poucas palavras a prova de um Deus único"*[50]. Há apenas uma *"Substância Suprema que é única, universal e necessária"*[51], há apenas um Deus. Essa prova parte naturalmente da constatação da existência factual de seres limitados, que não possuem em si a razão de sua existência – um ser contingente tem como causa outro ser contingente, e assim ao infinito. A causa primeira ou razão universal é Deus. Mas por que não há mais que um Deus? Porque um único Deus dá conta da explicação da contingência, esse Deus é suficiente, porque é a razão suficiente do mundo, porque basta para dar conta da existência contingente dos seres limitados. Não se tem necessidade de mais que uma Substância Suprema. Mas podermos dizer também que, se essa Substância Suprema não tem nada fora que lhe seja independente[52], se existisse uma outra substância com igual grau de realidade, a primeira seria a causa dessa segunda, o que é absurdo, já que uma substância suprema contém em si a razão de sua existência. Uma vez que é conseqüência de

---

[47] Leibniz – "Considerações sobre a doutrina de um espírito universal único". PS, VI, p.537.

[48] *Monadologia*, §39. Ed. cit. – p.138.

[49] *Monadologia*, §38. Ed. cit. – p.138.

[50] *Teodicéia*, I, §7. Paris: GF-Flammarion, 1969 – p.108.

[51] *Monadologia*, §40. Ed. cit. – p.138.

[52] *Monadologia*, §40. Ed. cit. – p.138.

seu simples ser possível, Deus deve "*ser incapaz de limites e conter tanta realidade quanto seja possível*"[53], se houvesse outra substância com tanta realidade quanto Deus, ambas seriam limitadas, nenhuma das duas teria tanta realidade quanto é possível e, portanto, não seriam causa de sua existência, mas teriam que encontrar em uma substância incapaz de limites a razão de sua existência, esta seria então a única verdadeira substância suprema. Donde se conclui que não há mais que um único Deus.

Se Deus é a Substância Suprema e não há mais que um único Deus, o mundo criado tem que ser necessariamente limitado. O universo não é Deus e Deus não é a alma do mundo. Leibniz apresenta duas razões para refutar aqueles que crêem na existência de um Espírito universal único[54]. A primeira razão é que pensar Deus como um oceano composto de uma infinidade de gotas, que são separadas quando animam um corpo orgânico particular, mas voltam a se reunir ao oceano depois da destruição dos órgãos, é o mesmo que pensar Deus, o oceano, como uma reunião de gotas ou de almas, da mesma maneira que um enxame é uma reunião de abelhas. Ora, um enxame não é uma verdadeira substância, e uma substância assim concebida, porque é um composto, não respeita o pré-requisito básico que faz de uma substância uma substância: a unidade ou simplicidade. Deus como oceano das almas não seria um verdadeiro Ser. As almas por sua vez, quando se reunissem ao oceano seriam almas separadas de corpos, o que para Leibniz é contrário à razão e à boa filosofia, sendo mais conforme ao uso da natureza que subsistam não apenas as almas, mas os corpos, fora de Deus, de maneira que as almas particulares permanecem com suas funções.

A segunda razão diz respeito ao estatuto ontológico das substâncias criadas. Trata-se de uma decisão doutrinal para a qual Leibniz não dá melhor razão que a experiência, e uma experiência quase cartesiana:

> "*se alguém quiser sustentar que não há almas particulares (...) será refutado por nossa experiência, que nos ensina, me parece, que somos alguma coisa em nosso íntimo, que pensa, que se apercebe, que quer, e que somos distintos de um outro que pensa e que quer outra coisa.*"[55]

---

[53] *Monadologia*, §40. Ed. cit. – p.138.

[54] Leibniz – "Considerações sobre a doutrina de um espírito universal único". PS, VI, p.529-538.

[55] Leibniz – "Considerações sobre a doutrina de um espírito universal único". PS, VI, p.536-537

Talvez o fato deste texto ter sido escrito especificamente para satisfazer a curiosidade da rainha Sophie-Charlotte a respeito do misticismo e, portanto, ser um texto de análise das teses místicas, justifique o recurso à experiência que cada um tem de si mesmo como fundamento da afirmação da existência de substâncias particulares. Daí que afirme linhas abaixo *"Não quero recorrer aqui a uma Argumento demonstrativo que empreguei alhures e tirado das Unidades ou coisas simples, entre as quais as almas estão compreendidas, o que nos obriga indispensavelmente (...) a admitir as almas particulares*"[56]. Mas não deixa de ser curioso que um filósofo que critica com tanta veemência em outros textos[57] o recurso cartesiano à experiência empregue exatamente a experiência para justificar uma de suas teses mais importantes: a existência de substâncias individuais. Leibniz justificou em outros textos, com argumentos demonstrativos, como ele afirma, a existência de substâncias distintas de Deus. Entre esses textos está naturalmente o *Discurso de metafísica*. Na introdução ao artigo oitavo do *Discurso*, Leibniz afirma que *"É muito difícil distinguir as ações de Deus das ações das criaturas, pois há quem creia que Deus faz tudo, enquanto outros imaginam que conserva apenas a força que deu às criaturas."*[58] Leibniz alude a Malebranche, para quem apenas Deus é causa eficiente e as criaturas são ocasiões para a manifestação dessa causa, e a Descartes, segundo o qual Deus assegura a mesma quantidade de movimento no mundo, mas cabe às criaturas mudar a direção do movimento imprimindo-lhe uma determinação particular. A questão que o filósofo quer enfrentar a partir dessa referência a Descartes e a Malebranche é, naturalmente, a questão do estatuto das criaturas. Leibniz considera que a definição moderna de substância como um ser que existe em si e por si é concebido carrega o risco de fazer de Deus a única substância verdadeira. Em outras palavras, essa definição de substância é a definição de Espinosa. No *Discurso de metafísica* Leibniz percorre um longo caminho argumentativo a partir do artigo oitavo para mostrar do que as criaturas são capazes e de como são seres capazes de ação. O segundo argumento contra a doutrina de um Espírito universal único recorre, portanto, a ação como característica definidora da substância em geral. Enquanto o primeiro argumento consistia na afirmação da simplicidade ou unidade da substância.

---

[56] Leibniz – "Considerações sobre a doutrina de um espírito universal único". PS, VI, p.538.

[57] Ver, por exemplo, *Quod Ens Perfectissimum existit*. A, VI, iii, p.578-579

[58] *Discurso de metafísica*, §8. Ed. cit. – p.16.

Ação e simplicidade: voltamos mais uma vez à definição leibniziana de substância. Definição que pretende dar conta não apenas da substância suprema, mas igualmente das criaturas. Do finito, como do infinito. É nesse sentido que se pode se pode dizer que há uma univocidade do ser na filosofia leibniziana. Dissemos tratar-se de uma decisão doutrinal a afirmação de substâncias individuais. É essa decisão que explica o cuidado de Leibniz em não cair no "sentimento de Espinosa" e seu esforço para justificar a existência de indivíduos – mesmo que para isso tenha que admitir uma carência em sua doutrina ou um ponto cego. Para que os seres finitos sejam realmente seres – e não apenas modos de uma substância única – é preciso considerar o caráter inexplicável da relação entre infinito e finito, ou como uma realidade absolutamente positiva gera o limitado, como o absolutamente perfeito é origem de uma perfeição apenas relativa. É claro, como já dissemos, que uma Substância suprema tem que ser única, para ser suprema; isso explica em certa medida por que, se existem outras substâncias, elas têm que ser necessariamente limitadas; mas não explica *como* se dá essa passagem do ilimitado ao limitado, como se concilia a simplicidade divina com a variedade de idéias, como o limitado, o negativo, o incompossível nasce do interior do absolutamente ilimitado e positivo.

O universo não é Deus e Deus não é a alma do mundo, o universo é uma expressão de Deus e, nesse sentido, é a maneira como o necessário e eterno se exprime no tempo e no espaço.

> "*(...) uma vez assentado que o ser prevaleça sobre o não-ser, ou que haja uma razão para que se produza alguma coisa de preferência ao nada, ou seja, que da possibilidade se deva passar ao ato, segue-se conseqüentemente que, embora nada mais seja indicado, exista o máximo possível consoante a capacidade do tempo e do lugar (ou da ordem possível da existência) (...)*"[59]

Há uma razão suficiente para que o mundo exista, a razão suficiente do contingente é o necessário. Mas isso não transforma o contingente em necessário. Porque o mundo é resultado da escolha de uma vontade livre – não arbitrária, mas guiada pela sabedoria. Uma vez que Deus decida criar um mundo, "*uma vez assentado que o ser prevaleça sobre o não-ser*", existe o máximo possível de ser. Deus cria o mundo para se exprimir, em linguagem

[59] Leibniz – *Da Origem primeira das coisas*. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1974 – p.394-395.

teológica, para manifestar sua glória. Glória que pode ser explicada tanto pela satisfação que Deus tem em conhecer as próprias perfeições, e nesse caso Deus a possui eternamente, como pelo conhecimento que outros têm dessa perfeição, e nesse caso Deus só a adquire quando se dá a conhecer pelas criaturas inteligentes, embora seja preciso acrescentar que esse conhecimento das criaturas não acrescenta nada a Deus, não Lhe acrescenta um novo bem, são as criaturas que se sentem bem nesse conhecimento[60]. O universo é expressão de Deus, mas expressão de um Deus a um só tempo bom, sábio e potente. O universo não é *a* expressão de Deus, mas *uma* expressão de Deus, a melhor, o melhor dos mundos possíveis. Assim como há diferentes maneiras de exprimir uma mesma coisa (o gesto e fala; a álgebra e a geometria; cada uma das substâncias individuais em relação ao mundo), Deus tem infinitas maneiras de se exprimir. Todos os mundos possíveis são expressões de um mesmo Ser – e como todos provêem da mesma razão, todos se extreexprimem. Por que Deus cria este mundo e não outro? A resposta pode ser construída a partir das perfeições divinas, a onipotência, onisciência e bondade[61]: é o perfeito equilíbrio entre elas que faz com que o mundo seja o melhor dos mundos possíveis e, então, embora contingente, um mundo moralmente necessário. Seria *"agir imperfeitamente agir com menos perfeição do que se teria podido"*[62]. Mas essa resposta pode ser dada também a partir do próprio mundo. Em outras palavras, uma vez que Deus tenha decidido exprimir-se, *"segue-se conseqüentemente que, embora nada mais seja indicado, exista o máximo possível consoante a capacidade do tempo e do lugar (ou da ordem possível da existência) (...)"*[63] Existe o máximo de ser de acordo com a ordem possível da existência, ou seja, o máximo dentro dos limites do finito – já que só pode haver uma única Substância Suprema.

O mundo criado é o melhor dos mundos possíveis – é relativamente perfeito, a perfeição absoluta só existe em Deus –, porque é o máximo de perfeição que poderia existir "consoante à capacidade do tempo e do lugar". É o máximo de ser de acordo com a receptividade do mundo, não todos os seres possíveis, mas o máximo de possíveis que é compossível ou que não se contradiz internamente (Adão pecador não é compossível com Adão virtuoso, um mundo com esses dois "Adãos" não é possível).

---

[60] Cf. *Teodicéia*, II, §109, §165, §230, §233.

[61] Sobre esse tema, ver nossa dissertação de mestrado, *A política da metafísica – teoria e prática em Leibniz*, São Paulo: 2001.

[62] *Discurso de metafísica*, §3. Ed. cit. – p.6.

[63] Leibniz – *Da Origem primeira das coisas*. Ed. cit. – p.394-395.

A teoria leibniziana dos possíveis é orientada pelo princípio de razão suficiente, é preciso que haja uma razão para o ser prevalecer sobre o não ser. Dito isso, podemos considerar que na essência das coisas existe uma pretensão à existência, proporcional a sua perfeição ou quantidade de essência: "*pelo simples fato de que alguma coisa existe antes do que o nada, há nas coisas possíveis ou na própria possibilidade, ou essência, certa exigência da existência, ou (digamos) uma pretensão a existir e, resumindo numa palavra, o fato de a essência tender por si à existência*"[64]. Mas nos seres finitos, porque sua essência é limitada por outras essências análogas, essa pretensão à existência não é uma razão suficiente de existência, daí a necessidade de intervenção de um princípio superior que realize essa tendência a existir. Ora, uma vez que Leibniz relaciona a existência ao grau de essência podemos dizer que produz uma inovação na prova ontológica da existência de Deus[65], na exata medida em que generaliza a prova ontológica estendendo-a aos seres possíveis. Assim, essa Substância Suprema, "*não tendo nada fora dela que lhe seja independente*"[66], não encontrando Deus nada fora dele que possa contrariar sua tendência à existência, e como tampouco encontra contradição interna, Ele necessariamente existe, a tendência de sua essência absoluta e infinita à existência é imediatamente realizada, por isso a existência divina é simples conseqüência de seu ser possível. A prova ontológica da existência de Deus se traduz, em Leibniz, ao nó da possibilidade e da existência como reciprocamente implicadas e, portanto, como coincidentes. Embora não possamos estabelecer analiticamente que a existência é uma perfeição, podemos colocar em evidência a relação estreita entre as duas noções: quanto mais perfeita, mais uma essência tende à existência, esta é, então, uma exigência de toda essência. Uma essência infinitamente perfeita tem uma exigência também infinita de existir, por conseguinte Deus existe necessariamente em razão de sua essência. Porque Ele é infinitamente perfeito, sem qualquer limitação, Ele existe por si. Assim se justifica a passagem da idéia de Deus a sua existência: em Deus e somente nele há a identidade em ato entre essência e existência. Nas noções possíveis há identidade virtual entre essência e existência ou uma identidade entre a essência e uma existência virtual[67], nas coisas finitas a existência implica necessariamente a possibilidade, mas somente em Deus a

---

[64] Leibniz – *Da Origem primeira das coisas*. Ed. cit. – p.394

[65] Cf. Boutroux – "Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz" *in* Leibniz – *La monadologie*. Paris: Delagrave, 1925 – p.80

[66] *Monadologia*, §40. Ed. cit. – p.138.

[67] Cf. Jalabert – *Le Dieu de Leibniz*. Paris: PUF, 1960 – p.90-91.

recíproca é verdadeira. Alcança a existência o que prevalece em essência, o *maximum*, *"das infinitas combinações de possíveis e séries possíveis existe aquela pelo qual o máximo de essência ou possibilidade é levado a existir"*[68] – o que pode ser considerado uma prova ontológica leibniziana enfraquecida[69]. O princípio de razão suficiente leva não apenas à afirmação de que o ser prevalece sobre o não-ser, envolvida na relação entre essência e existência, como também de que este mundo prevalece sobre outros mundos possíveis, explicada por uma comparação de graus de ser.

Essa inovação trazida pela teoria dos possíveis, que relaciona existência a grau de perfeição, de essência, de ação ou de distinção (quatro aspectos que exprimem o mesmo), e provoca algo como a generalização da prova ontológica da existência para todos os seres, significa, para Deleuze[70], a introdução de uma finalidade no interior da prova ontológica. Para escapar ao fatalismo, impedindo que a necessidade metafísica se comunique diretamente às criaturas, Leibniz teria introduzido uma espécie de finalidade, ou princípio do máximo na prova ontológica. É preciso notar, todavia, que ao falar em graus de perfeição, Leibniz não fala de partes, como se o infinito fosse a soma de finitos. Em outras palavras, por mais que se possa aplicar a mesma prova para pensar a existência de um ser infinito e a existência dos seres finitos, a distância entre finito e infinito se mantém. Deus possui as perfeições em grau supremo, o que pode levar a pensar em um grau máximo, sem dúvida, e o máximo traz consigo necessariamente a noção de limite, mas enquanto das criaturas dizemos que são como círculos – *"Como é impossível que haja um círculo infinito, uma vez que todo círculo é limitado por sua circunferência, é impossível também que haja uma criatura absolutamente perfeita"*[71] – , de Deus *"se disse muito atinadamente que é como centro em toda parte, mas que sua circunferência não está em parte alguma"*[72]. É preciso pensar no absoluto: Deus é absolutamente infinito, e o verdadeiro infinito, distinto da infinidade de coisas, só existe no absoluto. Deus não tem limites, é absolutamente perfeito, as criaturas são relativamente perfeitas, com efeito, o círculo envolve o máximo de espaço com o mínimo perímetro, mas é limitado por sua circunferência e por círculos análogos.

---

[68] Leibniz – *Da Origem primeira das coisas*. Ed. cit. – p.394.

[69] Cf. Serres – *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques.* Ed. cit. – volume II, p.613

[70] Deleuze – *Spinoza et le problème de l'expression*. Ed. cit. – p.68.

[71] Leibniz – *Textes inédits*, publiés et annotés par G. Grua. Paris: PUF, 1948 – I, p.365.

[72] *Princípios da natureza e da graça*, §13. *In Discurso de metafísica e outros textos,* Ed. cit. – p.161.

O princípio de continuidade

Sabemos, pelo capítulo anterior, que o princípio de continuidade é um princípio de ordem ideal capaz, todavia, de explicar os fenômenos atuais. Quando Leibniz relaciona a existência ao grau de essência produzindo o que foi chamado de uma inovação na prova ontológica da existência de Deus[73], na medida em que generaliza a prova ontológica estendendo-a aos seres possíveis, o filósofo aparentemente dá uma amplitude ainda maior para o princípio de continuidade. Se existe o máximo de essência possível, é porque entre o Ser e Nada, entre o máximo e o mínimo, há uma infinidade de graus de ser.

> *"Sabe-se que há graus em todas as coisas. Há uma infinidade de graus entre um movimento, tal como se queira, e o perfeito repouso, entre a dureza e a perfeita fluidez, sem qualquer resistência, entre Deus e o nada."*[74]

Sem qualquer aviso prévio, Leibniz passa, neste texto, de exemplos físicos, o movimento e a resistência dos corpos, à consideração da relação entre o Ser e o nada. O que legitima a aplicação do princípio de continuidade mesmo à metafísica e nos leva a pensar que esse princípio tem uma enorme importância no pensamento de Leibniz. A diferença entre os mundos possíveis é uma diferença de graus de ser. Todos os mundos possíveis são expressões do mesmo Ser, mas em graus diferentes. Assim como o repouso pode ser considerado um movimento infinitamente pequeno, o inverso do melhor dos mundos possíveis não é o nada, não é seu contraditório, o pior dos mundos possíveis é aquele em que há o menor grau de ser ou realidade, é o grau de ser mais próximo do nada, é quase nada, mas é ainda ser.

Afirmamos no primeiro capítulo que o princípio de continuidade não apenas explica os fenômenos naturais, mas também que a continuidade dos fenômenos tem como correlato, no nível ontológico, a entreexpressão das substâncias. Assim, o princípio de continuidade fundamenta não apenas a explicação dos fenômenos naturais, mas inclusive a correspondência entre as substâncias individuais, a relação recíproca de expressão que cada uma mantém com todas as demais.

---

[73] Cf. Boutroux – "Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz" *in* Leibniz – *La monadologie*. Ed. cit. – p.80

[74] *Considerations sur la doctrine d'um Esprit Universel Unique*, PS, VI, p.537.

Isso é o que leva Deleuze a definir o melhor dos mundos possíveis como o mundo mais contínuo. Para este filósofo não há contradição entre a lei de continuidade e o princípio dos indiscerníveis na filosofia leibniziana, porque aquela rege as propriedades, as afecções, os casos (diríamos, os fenômenos), e este, as essências individuais consideradas como noções inteiras. Cada noção inteira ou mônada exprime a totalidade do mundo a partir de uma certa relação diferencial, diz Deleuze, e em torno de certos pontos relevantes que correspondem a essa noção. Assim, as relações e os pontos relevantes, segundo o filósofo, indicam no contínuo centros de implicação que darão origem a essências individuais. Isso se dá porque o contínuo das afecções e propriedades precede de direito a constituição das essências individuais. Em outras palavras, o mundo como a expressão comum de todas as mônadas preexiste a suas expressões: embora o mundo não exista fora do que o exprime, essas expressões ou mônadas se remetem ao exprimido como a um requisito de sua constituição. Daí poder dizer que *"O que define a compossibilidade de cada mundo é sem dúvida a continuidade, e se o mundo real é o melhor, é na medida em que apresenta um máximo de continuidade em um máximo de casos, em um máximo de relações e de pontos relevantes."*[75]

Embora Deleuze introduza uma noção geométrica na metafísica de Leibniz, a noção de pontos relevantes ou pontos notáveis[76], essa interpretação tem a virtude, primeiro, de mostrar que o mundo precede de direito a constituição de substâncias individuais, o que nos permite pensar as substâncias individuais como um conjunto de relações ou, como Leibniz as define, *"como um* centro *ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem."*[77] Que o mundo preceda de direito a constituição das essências individuais, não pode haver dúvida. Leibniz descreve o momento da criação deixando clara essa idéia:

---

[75] Deleuze, G. – *Diferença e repetição*, cap. I. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2002 – p.89.

[76] Mas é o próprio Leibniz quem estabelece a correspondência entre essa noção geométrica de ponto notável ou relevante e momentos de mudanças extraordinárias na vida de um animal ou de uma pessoa (como seriam o nascimento e a morte, por exemplo): *"Ora, como em uma linha da Geometria há certos pontos relevantes, que são chamados de picos, pontos de inflexão, pontos de retrocesso, ou de outra coisa, e como há linhas que têm uma infinidade deles, é assim que é preciso conceber na vida de um animal ou de uma pessoa os tempos de uma mudança extraordinária, que não deixam de estar de acordo com a regra geral, assim como os pontos relevantes em uma curva podem ser determinados por sua natureza geral ou sua Equação. Pode-se sempre dizer de um animal: é tudo como aqui, a diferença é apenas do mais ao menos."* Carta a Remond, PS, III, p.635.

[77] *Princípios da natureza e da graça*, §2. Ed. cit. – p.154.

> "*Deus, virando, por assim dizer, de todos os lados e maneiras o sistema geral dos fenômenos que considera bom produzir para manifestar sua glória, e observando todos os aspectos do mundo de todas as formas possíveis (porque não existe nenhuma* relação *que escape a sua onisciência), faz com que o resultado de cada visão do universo, enquanto contemplado de um certo lugar, seja uma substância exprimindo o universo conforme a essa perspectiva*"[78]

O sistema geral de fenômenos que Deus considera bom produzir precede a constituição de essências individuais – visões ou perspectivas parciais desse todo dos fenômenos. Mas o que faz Deus considerar bom produzir esses fenômenos e não outros? Eis a segunda virtude da interpretação de Deleuze. Esses fenômenos são os melhores porque neles existe o máximo de continuidade. Isso significa que Deus não cria simplesmente o máximo de ser, mas o máximo de ser compossível, ou seja, em que há o máximo de relações, o máximo de ser condizente com a *ordem* possível da existência, ou o maior variedade com a máximo de ordem. Portanto, quando Leibniz afirma que, uma vez assentado que o ser prevaleça sobre o não-ser, existe o máximo possível "*consoante a capacidade do tempo e do lugar (ou da ordem possível da existência) (...)*"[79], não está dizendo que é o nada que limita o ser possível, mas que se não existe simplesmente o máximo de ser, todo o ser possível, é porque existe o máximo de ser ordenado, relacionado, em correspondência, em continuidade. O máximo de ser em harmonia. A interpretação de Deleuze permite pensar a continuidade no interior do mundo, e não apenas como o que determina de fora a criação deste mundo ou a comparação entre diferentes graus de ser. Isto é, a continuidade explica não apenas por que existe o máximo de realidade, o maior grau de ser (que não é o grau supremo, só existe uma Substância Suprema), mas também por que o mundo é o melhor. E essa explicação não apaga a diferença de linguagem entre o princípio de continuidade e o princípio dos indiscerníveis. A lei de continuidade é, nos termos de Deleuze, a lei de propriedades ou casos do mundo, é a lei dos fenômenos, uma lei de desenvolvimento do mundo exprimido, mas que se aplica também às mônadas no mundo. O princípio dos indiscerníveis é um princípio das essências,

[78] *Discurso de metafísica*, §14. Ed. cit. – p.29 (grifo meu).

[79] Leibniz – *Da Origem primeira das coisas*. Ed. cit. – p.394-395.

o princípio de envolvimento das expressões, das mônadas, mas também do mundo nas mônadas[80].

Além disso, se a compossibilidade se explica pela continuidade, a incompossibilidade pode ser definida pela divergência. A incompossibilidade é a vizinhança de pontos em que as séries obtidas divergiriam, diz Deleuze. Digamos que Deus criasse um mundo em que Adão fosse virtuoso ou, poderíamos dizer, o mundo de Adão virtuoso, isso implicaria que relações que no nosso mundo são convergentes, ou compossíveis, fossem divergentes. Mas não é preciso falar de um fato tão relevante para a história da humanidade como a queda de Adão. Essa explicação pode ser feita a partir de qualquer fato banal, uma diferença mínima, evanescente, entre um mundo qualquer e o nosso mundo, como, por exemplo, o leitor deste texto ter escolhido uma roupa diferente para usar neste momento. Este fato, não apenas em relação à série individual em que se desenrola a existência do leitor, mas sobretudo em relação à série de acontecimentos que constitui nosso mundo, é uma mudança mínima, para o conjunto total dos fenômenos criados, quase nada. Mas comparando esse mundo com o nosso, o grau de ser ou realidade do nosso mundo é maior, porque esse fato mínimo faria divergir as séries individuais que no nosso mundo são convergentes, se entreexprimem. Ora, se pensarmos em duas linhas, assim como a convergência indica uma aproximação progressiva, ou a mesma direção, a divergência, que no ponto de partida é mínima, torna-se cada vez maior, quanto mais prolonguemos as linhas. Uma mudança mínima, em última instância, mudaria o curso da história.

Dessa maneira, podemos entender como a incompossibilidade não se reduz à não-contradição e não implica uma oposição real, mas apenas uma divergência que mudaria a ordem das coisas. É por isso que não é o nada que gera a limitação das essências, do nada, nada vem, não se pode atribuir nada ao nada, afirma Leibniz. A limitação tem que se dar no interior do ser, a diferença nasce do mesmo. O pior dos mundos possíveis é ainda um mundo, são seres possíveis. O finito é engendrado no interior do ser, a limitação e a negação que a traduz provêm do positivo, *"as afecções negativas só podem proceder de uma pluralidade de atributos positivos"*[81]. Entre o ser absoluto e o nada, há uma infinidade de graus *de ser*. Seria imperfeição criar um mundo menos perfeito do que se teria podido, diz Leibniz no *Discurso de metafísica*, mas seria uma contradição Deus criar um outro Deus. Assim, o mundo criado

---

[80] Cf. Deleuze, G. – *Diferença e repetição*, cap. I. Ed. cit. – p.90.

[81] A, VI, iii, p.572-573. Tradução francesa *in Recherches générales su l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit.– p.35 (nota 53).

é o mais perfeito possível, é o melhor, mas sua perfeição é uma perfeição relativa, que pode ser comparada à perfeição dos outros mundos possíveis.

Introduzir o princípio de continuidade no interior da criação não contradiz a validade do princípio dos indiscerníveis ou do princípio do terceiro excluído. Pelo contrário. Se entre ser e não-ser, não há um terceiro, uma mescla de ser e não-ser, é porque tudo o que existe é ser, em graus diferentes. A introdução do princípio de continuidade no mundo criado, tampouco contradiz o princípio dos indiscerníveis; ao contrário, mostra como cada ser criado difere de todos os demais por um grau mínimo[82], uma diferença evanescente, que só ganha sentido em relação com a diferença presente em cada um dos outros seres. Eis mais uma vez o adágio leibniziano: é tudo como aqui em toda parte e sempre. Se a diferença entre os seres é mínima, é porque todos se exprimem em todos, todos são expressões do mesmo, das mesmas relações, das relações entre as formas simples, absolutas e positivas que exprimem a essência da Substância Suprema, do Ser. É o Ser que gera em si mesmo a diferença, a variedade, mas para gerar essa diferença, para Deus se exprimir, porque existe o princípio do terceiro excluído, é preciso introduzir o limite que não se encontra na essência do Ser considerada absolutamente. Todos os seres possíveis, porque são possíveis, são não contraditórios. Assim, não é a contradição pura que veta a criação de todos os seres possíveis, mas a contradição entre os seres possíveis, isto é, a incompossibilidade. O princípio do terceiro excluído afirma que não pode existir ao mesmo tempo um Adão que peca e um Adão que não peca. Ambas as noções são possíveis, mas juntas geram contradição, ou seja, são incompossíveis. É por isso que a existência do mundo e deste mundo não se explica apenas pelo princípio de não contradição e exige o princípio de razão suficiente. Um mundo com Adão virtuoso é tão possível quanto o nosso mundo, mas segundo o princípio do melhor, não é tão perfeito quanto o nosso mundo. Deus tem infinitas maneiras de se exprimir, naturalmente poderia se exprimir em um mundo em que Adão não pecasse, mas jamais poderia se exprimir em um mundo em que Adão peca e não peca ao mesmo tempo, *"de outra*

[82] É claro que a diferença que há entre uma pedra e um homem pode ser considerada gigantesca, mas entre os dois há uma infinidade de graus, de modo que em uma "cadeia de seres" não haja vazio, mas a passagem por graus insensíveis de um ser para outro. Algo aproximado pode ser dito da diferença entre os homens, embora não seja possível estabelecer uma diferença como a que existe entre homem e pedra entre dois homens. Trata-se também, entre dois homens, de graus insensíveis que estabelecem a diferença entre dois indivíduos, trata-se de diferenças que não podem ser assinaladas, que só ganham sentido, só existem como diferença, se esses dois seres são postos em relação.

maneira caímos no sentimento de Espinosa, ou de outros autores semelhantes, que querem que exista uma única substância, a saber Deus, que pensa, crê e quer uma coisa em mim, mas que pensa, crê e quer o inteiramente contrário em um outro"[83], um Deus que pensa, crê e quer em Adão pecador e, ao mesmo tempo, pensa, crê e quer em Adão virtuoso. Assim, não existe todo o ser possível, mas o máximo de realidade condizente com a *ordem* possível da existência. E o mundo é contingente. Mesmo que a existência deste mundo seja moralmente necessária pelo princípio do melhor, que exprime o princípio de razão suficiente. A diferença que existe entre um indivíduo deste mundo que hoje traja camisa e o mesmo indivíduo considerado como possível trajando camiseta, é mínima, quase nada; mas o mundo, o exprimido pelas noções completas, precede de direito as noções completas, embora só exista nelas, e os indivíduos ou noções possíveis são relações; assim, essa diferença que parece evanescente, produzindo a divergência de séries que no nosso mundo são convergentes (e talvez a convergência de séries que aqui são divergentes), seria a origem de um indivíduo completamente outro, de modo que a camisa e camiseta determinam a existência de dois seres diferentes, não apenas por esta diferença, mas pelas diferenças de relações engendradas por essa mudança mínima, por esses pontos tão próximos, vizinhos. Essa mudança mínima é origem de mundos diferentes. Assim também a diferença entre o nosso mundo e um mundo imediatamente inferior em perfeição é mínima, trata-se de graus insensíveis. Mas essa diferença vai desde esse mundo quase igual ao mais perfeito até um mundo mais próximo do nada, do melhor ao pior dos mundos.

Não nos é dado *compreender como* as formas primeiras, simples, positivas e absolutas, que exprimem a essência divina e que se exprimem em idéias ou noções possíveis, que são relações entre as formas, geram, embora infinitas, ilimitadas, o finito e limitado, mas sabemos que é assim. E sabemos que só pode haver uma Substância Suprema. Assim como sabemos que o melhor dos mundos é o máximo de ser compossível, o grau máximo de ser ordenado. E esse conhecimento é conseqüência daquele:

> "*Da perfeição suprema de Deus segue-se que, ao produzir o universo, Ele elegeu o melhor Plano possível; o terreno, o lugar, o tempo mais bem dispostos, o máximo efeito produzido pelas vias mais simples; e o máximo de potência, o máximo de*

[83] *Considerações sobre a doutrina de um Espírito universal único*. PS, VI, p.530.

conhecimento, o máximo de felicidade e de bondade que o universo pudesse admitir nas criaturas."[84]

O melhor dos mundos possíveis, a existência do máximo de ser, exprime a Substância Suprema como sua causa, e o fato de sabermos que este é o melhor dos mundos possíveis decorre do conhecimento que temos da causa do mundo, mesmo que, para produzir esse conhecimento, porque somos seres limitados, precisemos recorrer à analogia e ao conhecimento da causa a partir do conhecimento do efeito. A essência de Deus se exprime em formas simples, absolutas e infinitas, perfis do mesmo Ser indiviso, simples; essas formas se exprimem como relações nas idéias de Deus – mais que uma combinação de formas, os possíveis são relações diferentes entre as formas. Esses possíveis são, portanto, expressões das perfeições de Deus, são expressões do Ser. Como expressões não se identificam com o Ser, mas conservam uma correspondência com ele, a analogia entre Deus e possíveis se dá em grau máximo, as relações presentes em cada ser possível correspondem a relações da própria essência divina. O mesmo pode ser exprimido não apenas de muitas maneira, mas de maneiras infinitas quando se trata do Ser.

Podemos dizer, então, que as formas simples, positivas e absolutas, ou as perfeições de Deus, se exprimem como relações em sistemas gerais de fenômenos. Cada sistemas é uma expressão da relação entre essas formas – como um círculo, a elipse, a parábola, e mesmo o ponto, são expressões em perspectiva do mesmo círculo. O melhor dos mundos é aquele que conserva o máximo de analogia com essas formas, ou o maior número de relações que correspondem a relações entre as perfeições – é o círculo que exprime o círculo. No caso do melhor dos mundos possíveis a anamorfose em relação ao Ser é mínima. Uma vez escolhido o sistema geral de fenômenos que melhor exprime Deus, o Criador faz com que cada visão desse sistema de fenômenos corresponda a uma substância individual. Por isso se pode dizer que o mundo exprime Deus e Deus se exprime no mundo, cada substância criada exprime o mundo e o mundo se exprime como totalidade em cada uma delas, cada substância exprime Deus e Deus se exprime em cada uma delas.

[84] *Princípios da natureza e da graça*, §10. Ed. cit. – p.159.

O indivíduo como ponto ou centro expressivo

O mundo, como totalidade, como um conjunto de relações entre formas simples, absolutas e infinitas, precede de direito a constituição de substâncias individuais. O mundo não existe fora das mônadas, mas cada mônada só existe como um ser no mundo, um ser que exprime o sistema geral dos fenômenos de um ponto de vista. O mundo é o requisito para a constituição de essências individuais. Cada visão do sistema geral de fenômenos que Deus escolhe criar é uma substância individual.

O indivíduo é um ponto de vista, uma visão. Todos exprimem o mesmo, o mundo, que é expressão de Deus. O que os diferencia é a singularidade de cada expressão, ou seja, a perspectiva individual sobre a totalidade de que fazem parte. O olhar individual pode ser pensado como um ponto ou um centro expressivo. A substância *"é como um* centro *ou ponto no qual, por mais simples que seja, existem uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele convergem"*[85]. Essa infinidade de ângulos é a variedade das relações que a substância mantém com o que está fora dela ou, diz Leibniz, a multiplicidade de suas modificações. A substância é um conjunto de relações. Mas o que define esse ponto, que é também um ponto de vista? E em que sentido esse ponto mantém uma variedade de relações com outros?

No *Sistema novo da natureza*, de 1695, Leibniz interpreta a noção de ponto estabelecendo correspondências e analogias para explicar o que é a substância.

> "*Os* átomos de matéria *são contrários à razão (...). Só há* átomos de substância*, isto é, as unidades reais e absolutamente destituídas de partes, que são as fontes das ações e os primeiros princípios absolutos da composição das coisas, e como os últimos elementos da análise das coisas substanciais. Poderiam ser chamados* pontos metafísicos*, eles têm* algo de vital *e uma espécie de* percepção*, e os* pontos matemáticos *são seu* ponto de vista *para exprimir o universo. Mas quando as substâncias corpóreas estão limitadas, todos os seus órgãos juntos são para nós apenas um* ponto físico*. Assim os pontos físicos são indivisíveis apenas em aparência; os pontos matemáticos são exatos, mas são apenas modalidades; apenas os pontos metafísicos ou substanciais (constituídos por formas ou almas) são exatos e*

[85] *Princípios da natureza e da graça*, §2. Ed. cit. – p.154.

reais, e sem eles não haveria nada de real, uma vez que sem verdadeiras unidades não haveria multiplicidade."[86]

Neste texto Leibniz ainda não havia forjado o conceito de mônada, mas aponta para essa direção ao falar de um ponto metafísico ou átomo de substância, também chamado átomo formal, pensado em relação com o átomo material, o ponto matemático e o ponto físico. O filósofo descarta logo de início a consideração da substância como um átomo material, contrário à razão, pela divisibilidade da matéria ao infinito. As dificuldades do labirinto do contínuo reaparecem aqui – assim como uma linha, divisível ao infinito, não é composta de pontos discretos e indivisíveis, mas de seguimentos de reta que dão lugar a seguimentos cada vez menores no progresso da divisão, assim também a matéria não pode ser composta de átomos, pelo menos não de átomos materiais. A tese subjacente a essas considerações é a afirmação de que toda multiplicidade pressupõe a unidade, o composto pressupõe o simples, como mostra a conclusão do artigo citado – tese que, com alguma variação, é apresentada como axioma na correspondência com Arnauld. Leibniz usa o termo átomo de substância, fonte das ações e elementos ou princípios de composição das coisas substanciais para caracterizar essa unidade da substância. Mas como pensar a composição da matéria por unidades discretas? Como conceber unidades reais como elementos das coisas compostas ou dos agregados de substâncias? A substância, como já mencionamos, se define por sua unidade ou simplicidade e pela ação. Neste texto Leibniz fala em "coisas substanciais" e "substâncias corpóreas", alhures[87] fala também que as substâncias podem ser simples ou compostas. Na correspondência com Arnauld, Leibniz deixara claro que o corpo em si mesmo, com a alma à parte, só pode ser chamado de substância por um abuso[88]. Logo, concluímos, o corpo pode ser chamado de substância, mas apenas quando está unido à alma. O corpo é o que Leibniz denomina aqui ponto físico. Quando as substâncias corpóreas estão comprimidas ou limitadas por uma figura, o conjunto de seus órgãos forma um ponto físico, que apenas em aparência é indivisível, e por isso não poderia constituir por si só uma

---

[86] *Sistema novo*, §11. PS, IV – p.482-483.

[87] *Princípios da natureza e da graça*, §1. Ed. cit. – p.153.

[88] Carta de 28 de nov./8 de dez. de 1686. *In Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin, 1966 – p.144 (todas as citações das cartas de Leibniz a Arnauld serão feitas a partir dessa edição).

verdadeira substância. A consideração do ponto físico na explicação da substância pode ser pensada, então, como mais um elemento para afastar a idéia de átomo material.

Os átomos de substâncias são pensados em analogia com os pontos matemáticos, que representam o ponto de vista da substância individual. O ponto matemático se define, em Euclides, como o que não tem partes. As substâncias são indivisíveis. O ponto matemático é exato, a substância individual exprime o universo a partir de um ponto exato. Neste ponto, ainda segundo uma imagem matemática, convergem infinitas retas, e os ângulos formados por elas exprimem as relações que o indivíduo mantém com a totalidade dos fenômenos. Todavia os pontos matemáticos são apenas modalidades, não são seres reais – a analogia tem seus limites.

A substância é como um ponto metafísico, exato como o ponto matemático, mas real. O corpo material é apenas um ponto físico, o que significa que não verdadeiramente um ponto ou uma unidade, não é verdadeiramente uma substância. Ora, mas então por que Leibniz usa as expressões "substância corpórea" ou "coisas substanciais"? Em que sentido é possível falar sem contradição em "substância corpórea" ou mesmo "substância composta"? Vale notar que a expressão "substância composta" é usada nos *Princípios da natureza e da graça*, de 1714, o mesmo ano em que Leibniz escreve a *Monadologia*, texto que se inicia com a tese de que a substância é um ser simples. Esse ser simples, diz Leibniz neste último texto, "entra nos compostos". Não há nenhuma dificuldade em se pensar seres simples, indivisíveis, sem partes, como elementos últimos ou princípios de compostos, como as partes de um agregado de substâncias. Daí que sejam ditos átomos (formais, não materiais). O problema está quando consideramos o que são esses compostos. Os compostos são os corpos materiais. Ora, a matéria é divisível e está atualmente dividida ao infinito, *"cada porção de matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo da planta, cada membro do Animal, cada gota de seus humores, é também um jardim ou lago."*[89] Em outras palavras, não há átomo na matéria, e no entanto a matéria, porque toda multiplicidade exige a unidade, é composta de átomos substanciais.

A dificuldade é a mesma que temos em conceber a composição do contínuo por indivisíveis. Na matemática a solução está na mudança de perspectiva, em lugar de aplicar esquemas de contigüidade ao contínuo, ou seja, de pensar a linha composta de pontos, os planos de linhas, os sólidos de planos, passa-se a considerar relações. Para estabelecer uma medida entre grandezas incomensuráveis, retas e curvas, por exemplo, é preciso estabelecer

[89] *Monadologia*, §67. Ed. cit. – p.144. Cf. *Sistema novo*, §10. PS, IV – p.482.

uma coordenação regrada e recíproca de valores em uma função. A função estabelece uma relação entre termos que não são homogêneos, a lei de desenvolvimento das séries numéricas que exprimem a curva e a reta é interna a cada série, mas podem ser postas em relação, cada uma se transforma de seu interior e a outra faz o mesmo, e essas transformações são correspondentes. Assim é possível estabelecer pela função uma medida algébrica de uma grandeza contínua como a área do círculo, sem pressupor unidades discretas como elementos do contínuo, pela relação entre grandezas incomensuráveis cuja diferença é infinitesimal e tende a zero. Já dissemos que a matemática não pode ser pensada como um modelo a ser aplicado à metafísica, mas há uma harmonia entre os dois domínios, uma relação expressiva. Daí que o labirinto do contínuo reapareça em tintas metafísicas quando se pensa de um lado a divisão atual da matéria ao infinito e de outro unidades substanciais que garantem a realidade dos compostos. Além disso essa aproximação entre matemática e metafísica aqui é autorizada pelo próprio Leibniz, que identifica matéria e contínuo quando afirma, por exemplo, que *"o* contínuo *não é somente divisível ao infinito, toda parte da matéria é atualmente dividida em outras partes*"[90]. Embora ideal e abstrata, a noção de continuidade informa o real fornecendo uma explicação do atual dos fenômenos, como vimos no capítulo anterior. E em sentido inverso, trata-se de uma relação de expressão que é recíproca, sem as considerações metafísicas *"as dificuldades da* compositione continui *não se resolverão nunca (...) e nos embaraçaremos em nossas próprias quimeras."*[91] Este é certamente um dos mais explícitos pontos de contato entre matemática e metafísica no pensamento leibniziano. Assim, se na matemática a saída do labirinto do contínuo está em uma mudança de perspectiva, podemos dizer que na metafísica a saída está no pensamento de ordens distintas. O que Leibniz indica no texto citado acima com a expressão "ponto físico". Quando opõe o ponto *metafísico* ao ponto *físico* o filósofo estabelece a existência de duas ordens diferentes. Assim como a reta e a curva são incomensuráveis, *"não há nenhuma proporção entre um espírito e um corpo"*[92], e como as substâncias simples, enteléquias[93], são pensadas em

---

[90] Carta a Arnauld de 28 de nov./08 de dez. de 1686. Ed. cit. – p.146.

[91] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.166.

[92] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.162. Cf. também *Sistema novo*, §12. PS, IV – p.483.

[93] Leibniz se vale de um argumento cheio de voltas, na correspondência com Arnauld, para justificar a existência de formas substanciais além das almas racionais.

Sobre a validade da analogia entre nossa alma e as almas de outros seres não racionais, ou formas substanciais, Leibniz afirma que não se pode afirmar que toda substância indivisível é um

analogia com a alma humana, com o espírito, podemos dizer que não há nenhuma proporção entre as substâncias e os corpos materiais. Mas assim como a função estabelece uma relação regrada e recíproca entre grandezas incomensuráveis é possível pensar em uma relação entre ordens distintas, a ordem da matéria, dos corpos, e a ordem das substâncias, uma ordem física e uma ordem metafísica, que fundamenta aquela. E essa relação é naturalmente uma relação de expressão.

O corpo como fenômeno da alma

Antes de pensarmos a relação expressiva entre a ordem física dos corpos e a ordem metafísica das substâncias, relação que pode ser posta nos termos da relação corpo e alma (porque a diferença nesse caso é só do menor ao maior e as substâncias em geral são pensadas em analogia coma alma), pensemos o que é essa ordem física. O que é o corpo?

O corpo em si, considerado sem a alma, ou o *cadaver*, diz Leibniz, *"só pode ser chamado substância por abuso, como uma máquina ou um monte de pedras, que são seres*

---

espírito e pensa, porque na medida em que não temos uma idéia distinta do pensamento, não podemos demonstrar que a noção de substância indivisível é idêntica à noção de substância que pensa. Assim não se pode provar que as únicas substâncias indivisíveis são aquelas que pensam.

Por outro lado, a idéia que temos do pensamento é clara, mas não distinta, o que significa que conhecemos o pensamento por um sentimento interior, e por sentimento só conhecemos coisas que podem ser experimentadas, como não experimentamos as funções de outras almas, não podemos ter uma idéia clara delas e não podemos provar nada com base em idéias confusas. Logo, também não podemos provar que há outras almas além das racionais por essa via.

Mas é aqui que entra uma das maiores divergências entre o pensamento de Leibniz e o pensamento de Descartes. Enquanto Descartes rejeita como falso tudo em que há um mínimo de duvidoso, Leibniz aceita como hipótese tudo em que há um mínimo de verdade, seguindo o método dos geômetras (como explicaremos no capítulo seguinte deste trabalho). Assim, mudando de perspectiva e abandonando as idéias confusas como princípio de explicação, Leibniz afirma que com base em idéias distintas é possível conceber que fenômenos divisíveis podem ser exprimidos por um ser indivisível, *"e isso basta para conceber uma forma substancial sem que seja necessário ligar o pensamento ou a reflexão a essa representação"* (carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.188). Assim, distingue entre a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual, que, na *Monadologia* §§18-30, serão equivalente às enteléquias, às almas, hierarquicamente superiores aquelas por seu grau perceptivo, e aos espíritos ou almas racionais, hierarquicamente superiores às duas anteriores. O mundo é pleno de almas, embora se possa distinguir as substâncias corporais simples, os viventes, os animais e os homens.

apenas por agregação; porque o arranjo regular ou irregular não faz absolutamente a unidade substancial."[94] Assim como a proximidade e mesmo o toque entre duas pedras, o diamante do Grão-duque e o diamante do Grão-mogol, não compõe uma substância, a limitação das partes de um corpo por uma figura, quando todos os órgãos estão juntos, tampouco faz uma substância. Porque, uma vez que a matéria é subdividida atualmente em infinitas partes, não pode haver figura precisa e determinada no corpo[95]. É por isso que a massa extensa pura e simples não pode ser considerada uma substância: a figura, a grandeza e o movimento, que são as qualidades da extensão dizem respeito a um fenômeno, longe de serem constitutivas do corpo, elas só têm realidade para o pensamento. Uma massa extensa é um agregado que é *unum per accidens*, visto que é por acidente que essas partes unidas realizam o mesmo movimento, como um rebanho de carneiros que anda no mesmo passo, mesmo que estejam ligados de tal maneira que um não possa ser tocado sem que os outros balam. Leibniz concede que há diferentes graus de unidade acidental, depois que Arnauld[96] observa que se deve atribuir mais unidade aos corpos cujas partes conspiram para um mesmo desígnio, como o corpo de um animal ou uma planta, porque, diz Leibniz, há mais relações entre os ingredientes. Ainda assim, conclui Leibniz,

> "*todas essas unidades só recebem seu acabamento de pensamentos e aparências, como as cores e outros fenômenos que não deixam de ser chamados reais. A tangibilidade de um bloco de mármore ou de um monte de pedras não prova melhor sua realidade que a visibilidade de um arco-íris, que tampouco prova a sua (...)*"[97]

Não é a tangibilidade de um corpo ou o fato de suas partes estarem fortemente unidas, como no bloco de mármore, que faz sua substancialidade. Mesmo que as partes de um bloco de mármore estejam aparentemente mais unidas que aqueles dois diamantes, essa unidade de toque não é uma unidade substancial. Não é a aproximação ou afastamento das partes de um corpo que constitui uma substância. Essa unidade pode ser explicada, por exemplo, pela pressão exercida por outros corpos em torno desse. Por que, pergunta Leibniz a Arnauld, anéis entrelaçados de modo a fazer uma corrente constituiriam melhor uma substância que

---

[94] Carta a Arnauld de 28 de nov./08 de dez. de 1686. Ed. cit. – p.144.

[95] Carta a Arnauld de 28 de nov./08 de dez. de 1686. Ed. cit. – p.146.

[96] Carta a Leibniz de 4 de março de 1687. Ed. cit. P.157-158.

[97] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.168.

uma corrente em que os anéis possuíssem aberturas e pudessem se desprender uns dos outros? Por que um bloco de mármore constituiria uma substância se um lago de peixes não constitui? Não há nenhum corpo tão sólido que não tenha algum grau de fluidez, o bloco de mármore é constituído de uma infinidade de corpos vivos como um lago cheio de peixes, mas não vemos esses animais. Tampouco o fato de haver corpos cujas partes conspiram para um mesmo desígnio, os corpos orgânicos, faz desses corpos substâncias por si sós. Se considerarmos que é essa conspiração que faz uma substância, todos os oficiais da companhia das Índias, diz Leibniz, seriam uma substância real. O desígnio comum a que concorrem é uma aparência, uma ordem de ações e paixões que nosso espírito observa em coisas diferentes. A essência de um ser formado por agregação, afirma Leibniz[98], é uma maneira de ser daquilo que o compõe, como a essência de um exército é a maneira de ser dos homens que a compõem. Nosso espírito une no pensamento as relações que as substâncias mantém com as outras e dá um nome comum a todas elas para a comodidade do raciocínio. Esse nome comum não faz uma substância, é uma abstração ou ficção do espírito. O par de diamantes, o do Grão-mogol e o do Grão-duque, é apenas um ser de razão, e se os diamantes fossem aproximados e colocados bem juntos, unidos, seriam um ser de imaginação ou percepção, ou seja, diz Leibniz, um fenômeno. A essência do corpo, afirma Leibniz, é ser fenômeno. Se é possível pensar como se várias coisas fossem uma só, de acordo com a conexão que essas coisas mantém entre si, como quer Arnauld ao distinguir graus de unidade nos corpos, *"isso serve apenas para abreviar nossos pensamentos e representar os fenômenos"*[99]. Todos os corpos, sejam eles duros, fluidos ou orgânicos, são fenômenos como o arco-íris, *"porque o toque, o movimento comum, o concurso para um mesmo designo não mudam em nada a unidade substancial"*[100]. Isso significa que os corpos não são reais senão como fenômenos, não são substâncias, mas tiram essa realidade de fenômeno das unidades substanciais que os compõem.

Em outras palavras, a unidade de um corpo depende da nossa maneira de perceber. Quando no *Quid sit idea* Leibniz afirma que as ações da cada um representam sua alma como

[98] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.165.

[99] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.164.

[100] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.164.

o mundo representa Deus[101], está dizendo que as ações de uma substância individual exprimem a alma, porque a exprimem como sua causa. As ações não são a alma, a substância, mas a maneira da substância se exprimir ou a maneira como aparece para nossa percepção. Nesse sentido, em analogia com a alma, poderíamos dizer que toda substância como causa se exprime em seus efeitos, efeitos que Leibniz chama de modificações[102] ou modos, são esses modos que *"envolvem relações com outras substâncias"*[103], e são essas relações que o espírito une sob um único nome, por exemplo, bloco de mármore, arco-íris etc. Assim como na conspiração das partes de um corpo orgânico para um desígnio comum, o desígnio é dito uma aparência, uma ordem de ações e paixões que percebemos, assim também nos corpos em geral a unidade de relações é uma aparência. Poderíamos mesmo dizer que essas relações, porque toda substância é definida por sua ação, além da unidade, é uma ordem de ações e paixões que percebemos. Levando a analogia ao limite poderíamos inclusive dizer que as partes de qualquer corpo concorrem para um desígnio comum e, por isso, o corpo nos aparece como uma unidade – mas Leibniz reserva a idéia de "desígnio comum" para os corpos orgânicos, como sugeriu Arnauld. Dissemos que a unidade de relações é uma aparência. Ora, aparência é apenas um outro nome para fenômeno, se a ordem de ações e paixões é percebida é porque é um fenômeno. As substâncias se exprimem como fenômenos. As unidades substanciais, reais e verdadeiras, não são as partes do corpo, mas se exprimem como corpos.

Para detalhar melhor essa rede expressiva, diremos que as substâncias se exprimem em suas ações, essas ações se exprimem como efeitos de uma causa, esses efeitos podem ser ditos modos, esses modos envolvem relações com outras substâncias, relações essas que são uma ordem de ações e paixões percebidas como uma unidade, ou como um corpo. Nessa descrição, a partir das ações tudo é fenômeno. As ações são reais, mas aparecem como um efeito da expressão substancial, e portanto já como fenômenos. A ordem dos fenômenos exprime a ordem das substâncias, os corpos exprimem as unidades substanciais que dão sua realidade, o real aparece como corpos. As relações que definem toda substância, isto é, as relações que constituem sua essência e que, em última instância exprimem as relações entre

---

[101] *"todo efeito integral representa a causa plena, visto que, pelo conhecimento desse efeito, podemos passar para o conhecimento de sua causa. É assim que as ações de cada um representam sua alma, e que o próprio mundo, de algum modo, representa Deus."Quid sit idea*, PS, VII, p.264.

[102] *Princípios da natureza e da graça*, §2. Ed. cit. – p.153.

[103] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.168.

as formas simples, absolutas e infinitas ou os atributos primitivos de Deus, que são internas a cada substância, aparecem como relações que definem um corpo e relações entre corpos na ordem física – no limite, mesmo que concebamos graus de unidade que diferenciam os corpos entre si, como essa unidade é sempre da ordem do fenômeno, o mundo físico inteiro poderia ser dito um corpo, já que o mundo percebido tem uma unidade aparente dada por suas leis de funcionamento[104]. Eram essas relações que precediam de direito a constituição de essências individuais no entendimento divino antes da criação. Cada essência individual é uma perspectiva particular dessa totalidade de relações que definia o mundo antes da criação e que, agora, aparecem como o mundo físico, como fenômenos. Metafisicamente falando, não há influência real de uma substância sobre a outra, mas há influência ideal: cada ação de uma substância corresponde a uma paixão de todas as demais e vice versa, há uma relação entre todas as substâncias, uma relação recíproca entre uma substância e a totalidade das outras, há entreexpressão de substâncias, cada uma exprime as demais e todas exprimem cada uma delas. Mas essa entreexpressão é uma influência ideal. A relação causal é apenas um caso das relações expressivas e, como vimos, um caso limite, para que haja expressão basta que se conserve uma analogia de relações entre o a expressão e o exprimido. As relações entre os corpos na ordem física conservam uma analogia com relações que são internas a cada substância na ordem metafísica. O mundo que uma substância exprime é um mundo interno. Mas esse mundo aparece a nossa percepção como um mundo de corpos que se chocam, comunicam movimento uns aos outros, influenciam uns aos outros.

Como se trata de uma ordem física distinta da ordem metafísica real, há uma autonomia no tratamento dos fenômenos físicos: *"é inútil mencionar a unidade, noção ou forma substancial dos corpos, quando se trata de explicar os fenômenos particulares da natureza, como é inútil aos geômetras examinar as dificuldades* de compositione continui

[104] O mundo poderia ser dito um corpo, mas não um corpo orgânico, porque, para isso, veremos, precisaria de uma alma que unificasse o todo e, como já vimos, Deus se exprime no mundo, mas não é a alma do mundo. Só é possível afirmar que o mundo é um corpo porque levamos ao limite a analogia entre almas e formas substanciais em geral unificando sob um mesmo nome, "corpo", tanto os corpos orgânicos como os inorgânicos, ao dizer que, em certo sentido, porque é da essência da substância agir, mesmo em um corpo inorgânico, como o bloco de mármore, suas partes conspiram para um mesmo desígnio e por isso esse corpo nos aparece como uma unidade. Mas embora formado por infinitas substâncias corpóreas, todas animadas, um bloco de mármore, como o arco-íris, não tem uma "alma do todo", que unifica as demais.

quando trabalham para resolver algum problema."[105] Mesmo que consideremos que a ordem metafísica fundamenta a ordem física, as ciências particulares, a mecânica, a dinâmica, a biologia, têm seu lugar garantido na filosofia leibniziana. Assim, por exemplo, as descobertas da biologia no tempo de Leibniz levam a considerar a existência de minúsculos animais em cada parte de matéria e a preformação dos germes, o que se exprime na metafísica leibniziana como a existência de infinitas substâncias corpóreas animadas em todo corpo. Mas a biologia não precisa dessa explicação metafísica que a fundamenta para explicar os fenômenos, pode tratar dos corpos como se fossem independentes das substâncias ou formas que eles exprimem. Ou ainda, segundo Leibniz, *"diz-se muito bem que um corpo impulsiona um outro, ou seja, que um corpo não começa a ter uma certa tendência senão quando um outro, que o toca, perde a sua em uma proporção de acordo com as leis constantes que observamos nos fenômenos*"[106]. É possível explicar a relação entre os corpos mecanicamente pelas leis de choque e resistência, atendo-se ao que Leibniz denomina potências mortas[107]. Mas pode-se também explicar essas relações a partir da força absoluta, causa do movimento, na dinâmica, considerando que o corpo dá o movimento a si mesmo. Nesse caso o movimento é explicado como conseqüência da força derivativa, o estado presente de uma força primitiva, que corresponde uma potência de agir e está no limiar entre a ordem física e a ordem metafísica, ou seja, exprime a capacidade de ação que define a substância[108]. Nesse sentido, se é válido dizer em um nível mecânico que um corpo não começa um movimento por si mesmo, mas impulsionado por outro, no nível da dinâmica, deve-se dizer que não existe corpo em perfeito repouso e que, portanto, um corpo não começa a se mover, mas tem sempre um certo grau de movimento que exprime sua força. Uma ordem exprime a outra no interior da física, assim como a física exprime a metafísica: *"Sempre é preciso dar a razão do começo do movimento e de suas leis e do acordo dos movimentos entre si; o que não poderia ser feito sem que se recorra a Deus.*"[109]

---

[105] Carta a Arnauld de 28 nov. / 8 dez. de 1686. Ed. cit. – p.146-147. Cf. também *Discurso de metafísica*, §10. Ed. cit. – p.20-21.

[106] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.160.

[107] Carta a Arnauld de 28 nov. / 8 dez. de 1686. Ed. cit. – p.149.

[108] Cf. carta a Arnauld de 14 de janeiro de 1688. Ed. cit. – p.196. Cf. *Sistema novo*, §2 e §3. PS, IV – p.478-479.

[109] Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.184.

A harmonia preestabelecida

Voltemos agora ao ponto físico do *Sistema novo.* Neste texto[110], Leibniz explica em que sentido podemos dizer que a alma tem sua sede no corpo. Deus criou a alma e toda unidade real, afirma o filósofo, como um autômato espiritual ou formal, de modo que tudo nasça nela de seu próprio fundo e com uma perfeita espontaneidade em relação a si mesma e em perfeita concordância com o que se passa fora dela – "fora dela" pode ser entendido seja como as outras substâncias individuais, seja como a ordem física na qual essas substâncias se exprimem como fenômenos e, portanto, também como seu próprio corpo. Leibniz afirma que foi insensivelmente levado a considerar as coisas assim quando estabeleceu que não é possível que a alma ou outra substância receba algo de fora, porque isso exigiria que tivesse partes, que não fosse dotada de uma verdadeira unidade. Na correspondência com Arnauld o filósofo afirma que isso é um axioma, a saber, a proposição idêntica na qual há apenas uma diferença de ênfase e que afirma "*o que não é verdadeiramente* um *ser também não é verdadeiramente um* ser."[111] A afirmação da unidade e da simplicidade da substância como axioma leva Leibniz à hipótese da harmonia preestabelecida – hipótese que, aliás, Leibniz considera como sua descoberta mais fecunda[112], porque possui enormes vantagens e considerável beleza, diz ele no *Sistema novo.* As enormes vantagens, já podemos adivinhar, estão numa explicação razoável para a relação entre alma e corpo, explicação que exclui tanto a afirmação de uma influência real entre a alma e o corpo (inexplicável para coisas que não são proporcionais) como a hipótese das causas ocasionais, que não condiz com a economia geral do universo e faz intervir a todo momento do tempo um *Deus ex machina* que estabelece a correspondência entre os estados do corpo e os estados da alma. Pela hipótese da harmonia preestabelecida os sentimentos interiores da alma (que estão na alma e não no cérebro ou em partes sutis do corpo), "*sendo apenas séries de fenômenos sobre os seres externos ou aparências verdadeiras, (...) é preciso que as percepções internas à alma lhe ocorram por sua própria constituição original, ou seja, pela natureza representativa*

---

[110] Cf. *Sistema novo*, §§14-15. PS, IV – p.484-485.

[111] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.165.

[112] Veremos brevemente, no capítulo seguinte, o papel das hipóteses no pensamento de Leibniz quando abordarmos o conhecimento adequado e a analogia com a geometria. No momento, basta considerar que uma hipótese é tanto mais provável quanto maior número de fenômenos que ela é capaz de explicar: "*esta hipótese [da harmonia preestabelecida] é a mais provável, por ser a mais simples, a mais bela e a mais inteligível, por cortar de uma só vez todas as dificuldades [da comunicação entre alma e corpo]*", Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.163.

(capaz de exprimir os seres externos em relação a seus órgãos) que lhe foi dada desde a criação e constitui seu caráter individual."[113] Ora, mas se todas as substâncias têm essa natureza representativa, essa capacidade de exprimir o mundo com suas percepções internas, então, naturalmente, o perfeito acordo entre percepções internas e universo externo tem como conseqüência um acordo perfeito entre todas as substâncias, uma harmonia universal, visto que o que cada uma exprime a partir de um ponto de vista individual é o mesmo universo. Esse acordo universal tem o mesmo efeito de uma comunicação entre as substâncias, embora, para garantir a unidade substancial, não haja influência real entre as substâncias.

Mas qual é o papel do corpo nisso tudo? Por que o ponto físico tem ainda que ser considerado, mesmo depois que a oposição entre átomos substanciais e átomos materiais mostrou que o ponto físico é apenas aparentemente indivisível? A alma exprime o mundo a partir de um ponto de vista, exato como o ponto matemático, mas real. As percepções internas da alma correspondem ou exprimem os seres externos a ela, as aparências verdadeiras, os fenômenos. Esses fenômenos, como vimos, na medida em que são o modo de aparição da substância, são relações entre as substâncias no nível do fenômeno, ou seja, exprimem as relações ideais que as substâncias mantêm entre si, as relações que constituem a essência individual de cada substância. A essas relações atribuímos nomes que exprimem uma unidade aparente, os corpos. Assim, o corpo próprio a cada substância é também a expressão dessas relações no nível do fenômeno ou da percepção. Se uma substância individual percebe um corpo como seu é porque esse corpo exprime as relações ideais entre substâncias a partir do ponto de vista que define a individualidade desta substância. É porque esse corpo exprime o conjunto de relações que constituem a própria alma de maneira mais distinta que os outros corpos. Esse corpo exprime a alma. Em resumo, todos os corpos são fenômenos, cada alma exprime a totalidade desses fenômenos por percepções internas, cada alma é como um ponto em que convergem inúmeras retas cujos ângulos são as relações que ela mantém com outras substâncias, no nível do fenômeno essas relações são corpos e relações entre corpos; mas se no nível metafísico a substância individual é um ponto de vista exato da totalidade do mundo, no nível físico do fenômeno a substância individual se exprime também como um corpo que mantém relações com outros corpos, e, no nível do fenômeno, as relações que este corpo próprio mantém com todos os demais determinam o ponto de vista da alma sobre a totalidade dos fenômenos. O corpo próprio exprime a alma como fenômeno, mas a alma exprime as relações internas que mantém com todas as

[113] *Sistema novo*, §14. PS, IV – p.484.

substâncias no nível do fenômeno a partir de seu corpo, assim a alma exprime o corpo. O corpo exprime a alma quando a alma é a causa do fenômeno percebido, mas a alma exprime o corpo quando o corpo e as relações que mantém com os outros corpos são a causa de uma percepção da alma (em última instância não é propriamente o corpo a causa dessa percepção "passiva" da alma, mas outra alma ou forma substancial). É por isso que podemos dizer que a massa organizada constitui o ponto de vista da alma, *"e se pode entender como a alma tem sua sede no corpo por uma presença imediata, que não poderia ser maior, porque está ali como a unidade está no resultado das unidades que é a multiplicidade (*multitude*)."*[114] O resultado das unidades é a multiplicidade porque a multiplicidade ou o corpo em geral é resultado das unidades substanciais que o constituem não como partes, mas como fundamentos do fenômeno que ele é. A alma está em seu corpo, tem um corpo próprio como sede, porque este corpo a exprime, as relações fenomênicas que constituem essa multiplicidade ou essa aparente unidade exprimem as relações internas que a alma mantém com tudo mais, com as formas substanciais das partes do corpo e com as demais substâncias. As relações que esse corpo mantém com os outros exprimem as relações que a substância mantém com as outras, exprimem seu ponto de vista sobre o sistema geral dos fenômenos.

O corpo próprio não é a expressão de uma única substância, a alma, mas de várias. Um corpo é composto de infinitas partes. Considerado simplesmente como a massa extensa e divisível, já vimos, é apenas uma abstração do espírito. A extensão não pode ser uma substância por si só, porque *"está tão aquém de uma substância que é perceptiva e representativa de todo o universo (...) quanto um cadáver está aquém de um animal, ou uma máquina aquém de um homem."*[115] A substância é expressiva da totalidade do universo e por isso conserva sempre, em cada expressão presente, vestígios do passado, assim como tem no presente indícios do futuro, porque *"todo efeito tem uma infinidade de causas e cada causa tem uma infinidade de efeitos"*[116], o que não seria possível se a essência do corpo consistisse numa determinada figura e num certo movimento ou modificação da extensão. A essência do corpo é ser fenômeno. Mas sua realidade de fenômeno vem da realidade substancial que a fundamenta. Em outras palavras, considerando o corpo sem a alma, *"a realidade que lhe resta provém das partes que o compõem e que retêm sua unidade"*[117], ou seja, o corpo está

[114] *Sistema novo*, §14. PS, IV – p.485.

[115] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.166.

[116] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.166.

[117] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.167.

dividido em órgãos, vasos, humores, e cada parte é animada, tudo está pleno de corpos animados, o número de almas é infinito. Esses corpos animados ou substâncias corporais são capazes de manter a unidade do corpo, porque há graus de unidade acidental, como vimos, e em certo sentido, é possível dizer que conspiram para o mesmo desígnio, formando uma massa organizada. Todavia, diz Leibniz, *"embora seja possível que uma alma tenha um corpo composto de partes animadas por almas, a alma ou a forma do todo não é, por isso, composta de almas ou formas das partes."*[118]

A substância é fundamento do fenômeno que é o corpo em dois sentidos: primeiro porque tudo está pleno de almas, e como toda alma é expressiva, as relações ideais que exprime aparecem como unidade corporal; mas em segundo lugar há uma alma do todo, que não tem partes, nem mesmo se essas partes forem pensadas como partes anímicas. A primeira conseqüência que Leibniz extrai dessa afirmação é que não apenas a massa organizada que compõe o corpo humano é dotada de uma alma, mas todo corpo orgânico tem uma alma que o unifica. Os animais também têm almas ou formas substanciais. Se não concedermos isso, será preciso dizer que os únicos seres reais são os homens, uma vez que a unidade substancial exige um ser completo indivisível e indestrutível, cuja noção envolve tudo o que lhe deve acontecer, o que deve se encontrar *"em uma alma ou forma substancial a exemplo do que se chama* eu."[119] Quando Leibniz concede a Arnauld que há graus diferentes de unidade acidental e que nos corpos orgânicos as partes conspiram para um mesmo desígnio, conclui dizendo que é mais razoável considerar esses corpos como uma coisa só, mas que no fundo, tanto quanto o bloco de mármore, um corpo organizado é um agregado de substâncias. Concedamos então que o que não é *um* ser, não é verdadeiramente um *ser*. Mas por que o animais, para além das substâncias corpóreas animadas que compõem o agregado, ou as formas substanciais das partes do corpo, precisam ser dotados de uma alma do todo a exemplo do que chamamos "eu"? O *Discurso de metafísica* que dá origem à troca de cartas com Arnauld não desenvolve essa questão. O texto reabilita as formas substanciais dos escolásticos, primeiro, para afirmar um princípio de identidade nos corpos que não pode ser encontrado na extensão[120], e, segundo, para explicar o fenômeno do movimento, cuja fonte é a força absoluta que deriva dessas formas substanciais[121]. Podemos considerar, então, que a

---

[118] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.167.

[119] Carta a Arnauld de 28 de nov. / 8 de dez. de 1686. Ed. cit. – p.145.

[120] Cf. *Discurso de metafísica*, §12. Ed. cit. – p.23.

[121] Cf. *Discurso de metafísica*, §18. Ed. cit. – p.39-40.

necessidade de atribuir uma alma do todo a corpos orgânicos nasce no interior da controvérsia com Arnauld e se explicita em textos posteriores a esse período, como a *Monadologia*, em que o tema da hierarquia das substâncias é diretamente tratado. Agora a afirmação de que os animais irracionais são dotados de uma alma sensitiva é justificada pela observação da memória, uma consecução que imita a razão e faz com que os animais reajam a situações semelhantes a situações anteriormente experimentadas (como no exemplo do cachorro que, ao ver uma vara, gane e foge ao se lembrar de uma dor sofrida anteriormente). Mas nos termos da correspondência com Arnauld e do *Discurso de metafísica* Leibniz menciona apenas que o agregado ou a massa extensa não pode constituir uma verdadeira substância, porque não exprime o passado nem o futuro, tal como uma verdadeira substância deve fazer, por ser simples, sem partes, e sem comércio com o exterior. Que o axioma da unidade da substância obrigue a existência de substâncias individuais como fundamento dos fenômenos unificados como corpos, seja o bloco de mármore, seja um animal, isso é claro. Mas que os animais além disso sejam dotados de uma alma do todo, tal como o eu reflexivo dos espíritos, em um contexto no qual Leibniz afirma que a conspiração das partes de um corpo para um mesmo desígnio indica apenas a existência de mais relações entre os ingredientes ou a maior razoabilidade em se considerar isso como uma coisa só, isso não é claro. Talvez a influência do comentário de Arnauld seja muito maior do que supõe o próprio Leibniz, que estabelecia uma diferença entre corpos orgânicos e corpos inorgânicos apenas entre o mais e o menos. Ou se admite, com Arnauld, que há realmente uma diferença entre corpos orgânicos e corpos inorgânicos; ou se unifica todos os corpos como fenômenos do pensamento, cuja realidade deriva de uma multidão de substâncias individuais sem que haja razão para atribuir de preferência a uns que a outros uma alma do todo. Nos escritos posteriores Leibniz é levado a desenvolver a primeira dessas teses. De qualquer modo, Leibniz afirma já na correspondência que os animais são dotados de uma alma do todo, o que não faz em relação ao arco-íris, ao par de diamantes ou ao bloco de mármore – esses são puros fenômenos, no sentido de que sua unidade é totalmente dependente da percepção, Leibniz usa inclusive a expressão "corpos inanimados"[122]. E afirma isso como conseqüência do axioma da unidade da substância.

[122] Essa expressão só fica clara se "inanimado" se referir à ausência de uma alma do todo, mas as partes que compõem esses agregados são expressões de formas substanciais, são partes animadas. Cf. Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.187.

Não é de se estranhar que Leibniz afirme que essa alma do todo não é o composto das formas das partes do corpo, porque a substância se define por sua unidade, uma alma não pode ter partes. Mas, além disso, se a alma ou forma do todo fosse composta pelas almas que animam as partes do corpo, então ao perder uma parte, o corpo perderia parte de sua alma, e a alma é indestrutível. O exemplo que Leibniz usa é um inseto que tem seu corpo cortado: a alma do todo está inteira em uma parte, aquela que sobrevive, a outra, mesmo que lhe reste um movimento, não está mais animada – a não ser pelas formas substanciais que compõem essa parte, porque assim como não há alma sem corpo animado, não há corpo animado sem órgãos e, diz Leibniz, *"nem cinzas, nem outras massas me parecem inteiramente incapazes de conter corpos animados"*[123]. Assim como na formação e crescimento do inseto a alma do todo estava desde o início em uma parte vivente, assim também, com a destruição de parte do corpo do inseto ou com sua morte, a alma do todo permanecerá ainda em uma parte vivente, tão pequena quanto possível para sobreviver à destruição da massa.

A substância corpórea é dotada de uma alma que unifica o todo das partes animadas por formas substanciais. A alma se exprime como corpo, as relações internas que a alma mantém com outras substâncias aparecem sob a unidade de um corpo. Essa outras substâncias são não apenas outras almas, mas as substâncias corporais, ou seja, as formas das partes do corpo, as formas que fundamentam a realidade das partes do corpo-fenômeno. Há, portanto, uma hierarquia entre as substâncias, não apenas entre as substância análogas à alma humana – enteléquias, almas e espíritos –, mas entre as substâncias que dão origem a um corpo orgânico. Embora Leibniz não se pronuncie explicitamente sobre isso, certamente essas formas substanciais, hierarquicamente inferiores à alma do todo, seriam todas enteléquias, almas simplesmente perceptivas. A alma do todo unifica as outras formas substanciais como um rei, que representa uma nação, unifica seus súditos. A alma é a alma do corpo, como a figura de um rei representa uma nação, mas assim como uma nação não existe sem súditos, um corpo precisa de infinitas formas substanciais para ser dito uma substância corporal. Nesse sentido, Deleuze[124] tem razão em afirmar que a teoria da expressão em Leibniz estabelece em todos os níveis uma relação entre o uno e o múltiplo que é sempre uma relação hierárquica, o termo uno exprime mais distintamente o que o outro termo exprime em sua multiplicidade. A alma do todo exprime mais distintamente o que as formas unificadas por ela percebem. Mas, por outro lado, a relação de expressão é uma

[123] Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.191.

[124] *Spinoza et le problème de l'expression.* Ed. cit. – conclusão, sobretudo p. 305-307.

relação recíproca, em termos matemáticos biunívoca, por isso *"as expressões mais distintas da alma correspondem às expressões mais distintas do corpo."*[125] Se o corpo é a sede da alma pela presença imediata dela, é porque a alma tem relações ideais com as substâncias corpóreas, ou seja com as formas que dão origem a seu corpo próprio. A alma exprime todo o universo, mas *"não poderia exprimir igualmente todas as coisas; de outro modo não haveria distinção entre as almas"*[126], ela exprime o universo a partir da relação que os outros corpos mantêm com o seu, e por isso exprime mais distintamente o que pertence ao seu corpo. A alma exprime mais distintamente o que se passa em seu corpo do que o que se passa nos corpos mais afastados – segundo Deleuze, porque esse corpo constitui uma certa unidade em oposição à multiplicidade que o circunda, e a relação hierárquica entre uno e múltiplo é reposta mesmo no nível do fenômeno corporal.

Mas ainda que a relação entre alma e corpo possa ser dita uma relação hierárquica, assim como a relação entre um corpo e os outros corpos, a hierarquia não deriva necessariamente de uma concepção do uno como melhor que o múltiplo, mas apenas da concepção da unidade como caráter definidor da substância. É a unidade que define o ser, por oposição à multiplicidade do fenômeno. Mas na medida em que a relação de expressão é pensada como uma relação recíproca, não vemos em que um dos termos poderia ser melhor que o outro. A diferença é uma diferença de ordem, uma ordem metafísica do ser que fundamenta a ordem física do aparecer, uma ordem metafísica que se exprime como ordem física, uma ordem física que exprime uma ordem metafísica. Segundo Deleuze, essa hierarquia é origem de uma filosofia simbólica da expressão na qual a expressão jamais se separa das zonas obscuras. Ora, a obscuridade como nota característica de um indivíduo finito não tem origem na relação que se instala, a partir da criação, entre a alma e o corpo. Esta relação e a relação entre os corpos exprimem a relação entre as substâncias que é anterior à criação e se desenvolve no tempo e no espaço como relação física. No limite, a relação entre a alma e o corpo é uma relação entre substâncias, porque trata-se de ordens distintas, a ordem das substâncias e a ordem dos corpos, e a obscuridade da percepção individual é anterior à criação, é o que define nossa finitude, e se remete ao mistério aparente da combinação de formas positivas e infinitas que dão origem ao finito. A relação entre uno e múltiplo pode ser pensada seja como relação entre unidades, entre substâncias, seja como relação entre multiplicidades, a multiplicidade do aparecer, mas também a multiplicidade no

[125] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.159.

[126] Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.159.

interior do uno, a multiplicidade perceptiva das substâncias. Quando pensamos a relação expressiva entre a alma e o corpo a partir da distinção entre uma ordem física e uma ordem metafísica, a hierarquia pode ser pensada como uma hierarquia de ordens da natureza, já que a ordem metafísica é fundamento da ordem física. Mas a relação expressiva pode ser pensada tanto no sentido da causa para o efeito como do efeito para a causa. E neste caso, do efeito físico para a causa metafísica, se a alma padece quando o corpo é causa de algo, como, por exemplo, quando a alma sente dor no momento em que o corpo sofre uma picada, a alma padece porque outra substância é causa do que se passa nela, então na verdade há uma relação entre "causas", ou seja, entre substâncias. Se a toda ação corresponde uma paixão, essa relação causa-efeito, ação-paixão, é uma relação entre substancias, não entre corpo e alma. Isto é, uma ação da alma não corresponde a uma paixão no corpo, mas a uma paixão em todas as outras substâncias, em diferentes graus, cuja intensidade é dada pela distância espaço-temporal que as substâncias mantêm entre si. Mas podemos falar em uma relação corpo e alma tanto quanto podemos falar em uma relação entre uma ordem física e uma ordem metafísica, ou seja, porque a expressão estabelece a comunicação entre termos incomunicáveis de outra maneira, entre termos incomensuráveis um com o outro. Uma ação da alma corresponde a uma ação do corpo, assim como uma impressão mais distinta do corpo corresponde a uma expressão mais distinta da alma.

A alma representa os estados do corpo e o corpo representa os estados da alma *spontanea relatione*, diz Leibniz. Cada um segue suas próprias leis: os corpos, a lei das causalidade eficiente, as almas e formas, a lei da causalidade final, mas ambos concordam nos fenômenos. Um movimento segue de movimentos anteriores, um pensamento encontra sua razão em pensamentos anteriores, mas entre a série de movimentos e a série de pensamentos, que funcionam internamente segundo o modelo da causalidade, há correspondência expressiva. O corpo pode ser dito sede da alma, ou um ponto físico que determina o ponto de vista da alma sobre o mundo, porque a alma exprime a totalidade do universo *"segundo a relação que os outros corpos têm com o seu"*[127]. E por causa da continuidade e divisão da matéria ao infinito, qualquer movimento estende seu efeito a corpos vizinhos, e aos vizinhos destes ao infinito, diminuindo proporcionalmente. Nosso corpo é afetado por qualquer movimento no universo, e como todo movimento do corpo corresponde a percepções e pensamentos na alma, nossa alma exprime o universo inteiro de que faz parte. Assim, toda substância recebe uma mudança proporcionalmente

[127] Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.180.

correspondente a uma mudança no universo, cada uma delas simpatiza com todas as demais. Porque percebemos os outros corpos pela relação que nosso corpo mantém com os demais, exprimimos mais distintamente nosso corpo que os demais, o que não significa que possamos nos aperceber de tudo o que se passa em nosso próprio corpo, mesmo sentindo um resultado confuso de todos os movimentos nele. Para Leibniz a hipótese da harmonia preestabelecida é uma explicação natural, derivada do axioma da unidade da substância:"*os estados da alma são* naturalmente e essencialmente *expressões dos estados correspondentes do mundo, e particularmente dos corpos que ora lhe são próprios*"[128]. As substâncias são criadas de maneira a exprimir *"por suas próprias leis, de acordo com a mudança* natural *dos pensamentos ou representações, tudo o que deve acontecer ao corpo*"[129]. E como a matéria é plena, como não há vazio, todas as substâncias exprimindo seu próprio corpo, exprimem também todos os outros e, logo, todas as outras substâncias. A harmonia universal é derivada assim da harmonia preestabelecida.

É por isso que *"não há alma sem corpo animado e não há corpo animado sem órgãos"*[130]. Daí que se o corpo, agregado de substâncias e fenômeno, pressupõe a existência de substâncias unas, todas as substâncias, por outro lado, *"sempre estiveram e sempre estarão unidas a corpos orgânicos diversamente transformáveis*"[131]. Eis por que, se Leibniz introduz uma hierarquia que opõe o uno ao múltiplo, como afirma Deleuze, essa hierarquia só pode ser pensada como a fundamentação da ordem física pela ordem metafísica. Mas na arquitetura leibniziana a ordem física é tão necessária quanto a ordem metafísica. Primeiro porque, sem o corpo, a alma não perceberia os outros corpos, e sem essa percepção, seria incapaz inclusive de pensar nas substâncias, porque a ordem física dos corpos situados no tempo e no espaço exprime a ordem metafísica das relações ideais entre as substâncias. A ação expressiva da alma é um desenvolvimento no tempo e no espaço. Então, em segundo lugar, a ordem física pode ser dita necessária porque a ação da alma se materializa como corpo e relação entre corpos. A ordem metafísica se exprime como ordem física necessariamente, uma vez criado o mundo, ou seja, uma vez que Deus tenha decidido que determinadas essências passariam a existir. Existir, para uma substância individual, é

---

[128] Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.182 (não itálico meu).

[129] Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.183 (não itálico meu).

[130] Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.191.

[131] Carta a Arnauld de 23 de março de 1690. Ed. cit. – p.199. Cf. *Sistema novo*, §7. PS, IV – p.480-481. Cf. NE, II, xxiii, §19. Ed. cit. – p.172.

aparecer como fenômeno, é se exprimir como corpo. Em resumo, podemos dizer que a ordem física é necessária no mundo leibniziano por dois motivos. Primeiro porque somos empíricos em três quartos de nossas ações[132], agimos pela prática sem a teoria, julgamos as coisas pelo princípio da memória e não pela razão, e isso não é um defeito nosso, no uso ordinário da vida *"de nada serve ir mais longe"*[133]. Mas mesmo para "ir mais longe" não podemos prescindir dos corpos. Não é porque nossas percepções são metafisicamente todas percepções internas, que podemos prescindir da ordem física. Em certo sentido, mesmo que não houvesse nada externo à alma, mesmo que o mundo seja apenas um sonho bem regrado e que a alma possa pensar como se só existisse Deus e ela, essas percepções internas funcionam necessariamente como se houvesse um mundo físico. Mesmo que não haja mundo físico, o que percebemos internamente é um mundo físico. Percebemos nossos fenômenos. Então, a ordem física é necessária, em segundo lugar, porque a alma se exprime como fenômeno, como corpo. Daí que Leibniz afirme[134] que uma alma inteiramente separada de um corpo orgânico – e não apenas deste corpo orgânico visível – cessaria de pensar, porque o corpo é a expressão da alma, seja ele visível ou não. Pensar, perceber, agir, em uma palavra, exprimir-se, para a substância, é participar de uma ordem física de corpos. E para Leibniz o mundo físico não é apenas um sonho bem regrado de uma única substância existente, há infinitas almas ou formas que se exprimem como fenômeno, que percebem seus próprios fenômenos, que constituem uma ordem física de corpos ou fenômenos. E esses fenômenos correspondem entre si, há uma harmonia universal, como se diferentes bandas e corais tocando separadamente suas partituras sem se ver, nem se ouvir, concordassem perfeitamente, de modo que quem os ouvisse a todos veria uma maravilhosa harmonia[135]. O que, no mundo prático, sem a teoria, significa que nos comunicamos com outras pessoas, podemos marcar um encontro em hora e lugar predeterminados (para usar uma imagem de Leibniz), e o encontro acontece, nos relacionamos com corpos duros, fluidos, orgânicos, inorgânicos etc. Enfim, lidamos e nos relacionamos com o universo como um mundo de corpos físicos.

Eis o "ponto físico" e a importância do corpo mesmo em uma filosofia que o concebe como mero fenômeno. O corpo, que é uma aparência e é a maneira como a alma se exprime na ordem dos fenômenos, explica a distinção entre as substâncias individuais. A alma se

---

[132] Cf. *Monadologia*, §28. Ed.cit. – p.136.

[133] *Discurso de metafísica*, §27. Ed. cit. – p.58.

[134] Cf. NE, II, xxiii, §19. Ed. cit. – p.172.

[135] Cf. Carta a Arnauld de 30 de abril de 1687. Ed. cit. – p.163.

exprime como corpo, se exprime no corpo, mas o corpo se exprime na alma. A alma não é o mundo, mas um mundo, e só é um indivíduo, porque seu ponto de vista é determinado por seu corpo orgânico, é a partir da relação que seu corpo mantém com todos os outros que tudo o que acontece no universo encontra um correspondente na alma. Por isso se pode dizer que as substâncias brutas, inclusive aquelas que compõem a massa organizada de um corpo, "*exprimem mais o mundo que Deus, mas os espíritos exprimem mais Deus que o mundo*"[136], porque se exprimem o mundo a partir da relação que seu corpo mantém com o contínuo da matéria ou os outros corpos, exprimem também diretamente Deus, na medida em que partilham com ele o conhecimento de verdades eternas. O que, veremos mais adiante, explica por que temos idéias confusas quando temos idéias que representam o mundo e idéias distintas quando nossas idéias representam Deus.

O corpo é o ponto de vista da alma sobre a totalidade dos fenômenos. O corpo é um fenômeno tanto quanto o espaço e o tempo[137], que são relações, mas é a relação expressiva que a alma mantém com um corpo próprio, e um corpo que ocupa um ponto determinado no tempo e no espaço, que a localiza no tempo e no espaço, no sistema geral de fenômenos, que a diferencia das outras substâncias criadas, que individualiza sua perspectiva, e que estabelece sua comunicação com todas as outras substâncias. Invertendo a perspectiva, ou o sentido da relação expressiva, e mudando da ordem física para a ordem metafísica, diremos que é a relação que mantém com todas as substâncias em nível ontológico, a perfeita correspondência que mantém com as demais substâncias, todas expressivas da mesma causa, Deus, que funda a noção que temos de tempo e espaço – "*Toda a noção que temos do tempo e do espaço está fundada nesse acordo*"[138], na harmonia universal entre as substâncias.

Eis a teoria leibniziana da expressão como o tecido constitutivo de sua ontologia: Deus se exprime em formas simples. **Os atributos primitivos exprimem a essência de Deus**. As relações entre esses atributos são exprimidas em sistemas gerais de fenômenos ou mundos possíveis. Nestes, cada ponto de vista dá origem a uma noção individual. As relações entre formas simples, absolutas e infinitas se exprimem como idéias e noções. **As noções individuais exprimem Deus como sua causa.** Uma vez criadas, essas noções individuais, que mantém relações com a totalidade de seu mundo, se exprimem como fenômenos, que são unificados como corpos. **A alma se exprime como corpo**. O corpo é um conjunto de

[136] Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.191.

[137] Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.186.

[138] Carta a Arnauld de 9 de outubro de 1687. Ed. cit. – p.183-184.

relações tanto quanto a alma, mas agora relações aparentes, relações que aparecem como fenômenos e localizam o indivíduo em um sistema geral de relações de tempo e espaço. **O corpo exprime a alma**. A relação que as substâncias corporais mantém entre si são exprimidas pela alma a partir de seu corpo. **A alma exprime o corpo**. A alma mantém uma relação expressiva com a totalidade das substâncias criadas a partir da relação expressiva que mantém com seu próprio corpo. **A alma exprime o mundo**. Ora, a relação que um indivíduo mantém com os demais é expressão da relação entre os atributos primitivos divinos, que deram origem a mundos possíveis. Em última instância os corpos, como relações, exprimem aquelas relações primeiras entre as formas absolutas divinas. **O mundo é expressão de Deus**.

CAPÍTULO III
A EXPRESSÃO IDÉIA

A expressão é um gênero

A expressão, uma relação regrada e constante entre o que se pode dizer do exprimido e o que se pode dizer da expressão, é comum a todas as formas, *"é um gênero do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são as espécies."*[1] Na percepção natural e no sentimento animal, diz Leibniz, o que é material, divisível e está disperso em vários seres é representado ou exprimido em um único ser indivisível. Trata-se da percepção. No conhecimento intelectual, essa representação ou expressão pode ser acompanhada de consciência, *"e é então que é chamada de* pensamento"[2]. Os seres racionais são capazes de apercepção e é precisamente isso que os diferencia dos demais.

Na carta a Arnauld, ao dizer que a expressão é comum a todas as formas, Leibniz está afirmando que tudo o que existe no mundo criado é expressivo, todas as substâncias, todos os seres. Mas sabemos também que

> *"experimentamos em nós mesmos um Estado no qual não nos lembramos de nada, nem temos nenhuma percepção distinta, como quando sofremos um desmaio ou somos vencidos por um profundo sono sem sonhos. Neste estado, a alma não difere sensivelmente de uma simples Mônada"*[3].

Neste estado de atordoamento temos apenas uma percepção natural. Mas quando voltamos do aturdimento, apercebemo-nos de nossas percepções, esse estado em que não se pode distinguir nada não é duradouro, a alma subtrai-se dele, *"ela é algo mais"*[4].

Além disso,

---

[1] Carta de Leibniz a Arnauld, 9/10/1687. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Ed. par G. Le Roy. Paris: Vrin, 1966. – p.181.

[2] Idem ibidem.

[3] *Monadologia*, §20. *In Discurso de metafísica e outros textos.* São Paulo: Martins Fontes, 2004 – p.134.

[4] Idem ibidem.

"Os homens agem como os animais quando as consecuções de suas percepções só se efetuam pelo princípio da memória (...); e somos meramente empíricos em três quartos de nossas ações. Por exemplo, quando se espera que amanhã raie o dia, procede-se como um empirista, porque sempre foi assim até hoje. Só o astrônomo julga, nesse caso, segundo a razão."[5]

Na maior parte de nossa existência, em três quartos de nossas ações, diz Leibniz, temos apenas sentimentos animais. A natureza, afirma o filósofo, deu aos animais percepções aprimoradas, pelo cuidado que teve em dotá-los de órgãos de sentido. Assim, de acordo com a magnitude – porque uma impressão forte tem o mesmo efeito de um hábito prolongado ou de percepções fracas reiteradas – ou com a multiplicidade de percepções anteriores, os animais adquirem uma memória do que viveram. Memória que é uma consecução que imita a razão, e que garante que, diante de uma percepção semelhante a outra anterior, os animais experimentem sentimentos semelhantes aos que haviam experimentado: *"quando se mostra um pau aos cães, eles se lembram da dor que lhes causou, e ganem e fogem"*[6]. Nós também somos assim. Mas como somos capazes de conhecer verdades eternas, podemos produzir uma consecução que não se fundamenta na memória, uma consecução racional, a origem das ciências, *"elevando-nos ao conhecimento de nós mesmos e de Deus"*[7].

Se a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies dentro de um mesmo gênero, é porque são graus do mesmo, graus de distinção perceptiva: do aturdimento do completo obscuro à consciência reflexiva de si mesmo que leva ao conhecimento de verdades eternas. Essas espécies de expressão estão presentes nas diferentes espécies de seres da natureza, mas estão também todas reunidas em um único ser, aquele entre as criaturas que alcança o grau mais elevado de expressão, o homem, e é por isso que essas expressões podem ser ditas todas graus do mesmo – o homem é a prova dessa afirmação. Mais uma vez o princípio de continuidade se mostra presente. Mas aqui com um porém.

Todas as mônadas são espelhos vivos que representam ou exprimem o universo segundo seu ponto de vista, mas a alma racional *"não é só um espelho do universo das criaturas como também uma imagem da divindade"*, não apenas percebe o universo, a obra

---

[5] *Monadologia*, §28. Ed. cit. – p.136.

[6] *Monadologia*, §26. Ed. cit. – p.136.

[7] *Monadologia*, §29. Ed. cit. – p.136.

de Deus, como descobre as ciências segundo as quais Deus regulou as coisas e *"imita em seu âmbito e em seu pequeno mundo (...) o que Deus faz no grande"*[8]. Os espíritos são mais perfeitos, diz Leibniz no *Discurso de metafísica*, exprimem incomparavelmente melhor o Criador que as outras substâncias, porque exprimem com o conhecimento daquilo que fazem, e portanto, podem conhecer verdades acerca de Deus e do universo. Eis por que o filósofo pode dizer que *"a diferença entre as substâncias inteligentes e as que não o são é tão grande como a que há entre o espelho e aquele que vê"*[9]. Aparentemente essa enorme diferença introduz um abismo entre as substâncias inteligentes e as que não são, ou, na linguagem do princípio de continuidade, introduz um salto na natureza. Mas ainda que se possa dizer que há uma diferença tão grande entre os espíritos e as mônadas em geral, entre a percepção natural e o sentimento animal de um lado, e o conhecimento intelectual de outro, esse abismo é apenas aparente. A razão é ainda um grau da percepção e o que no *Discurso de metafísica* tem a aparência de um "salto", na *Monadologia* é descrito como uma "particularidade" dos espíritos:

> *"há todavia uma particularidade nos animais racionais, a saber, que seus pequenos Animais Espermáticos, enquanto não são senão isso, somente têm almas ordinárias ou sensitivas; mas, assim que os eleitos, por assim dizer, alcançam por concepção atual a natureza humana, suas almas sensitivas são elevadas ao grau de razão e à prerrogativa de Espíritos."*[10]

Essa distinção de tratamento dos dois textos, ou a ênfase na diferença posta pelo *Discurso de metafísica*, pode ser explicada pelo fato deste último texto ser escrito de um ponto de vista sobretudo teológico, o que leva o autor a concentrar suas explicações em torno dos espíritos ou almas racionais. Mas mesmo ali, Leibniz não fala em nenhum momento de abismo ou salto. Se os espíritos diferem dos demais como aquele que vê o espelho é porque não apenas são espelhos representativos do universo, mas são capazes de reconhecer isso e conhecer, pelo conhecimento de si ou consciência, verdades eternas, as mesmas que Deus

---

[8] *Princípios da natureza e da graça*, §14. *In Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 – p.161.

[9] *Discurso de metafísica*, §35. *In Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 – p.74-75.

[10] *Monadologia*, §82. Ed. cit. – p.147.

conhece. E não nos deixemos iludir pela expressão "eleitos" que aparece na *Monadologia*, como se aqueles que passam pela concepção à natureza humana recebessem a graça da razão, por um milagre, porque "eleitos" designa qualquer animal que passa, pela concepção, a um teatro maior:

> "*Os* animais, *dos quais alguns são elevados ao grau dos maiores animais por meio da concepção, podem ser chamados* espermáticos, *mas os que permanecem em sua espécie, isto é, a maioria, nascem, multiplicam-se e são destruídos como os animais grandes, e não há senão um pequeno número de Eleitos que passa a um teatro maior.*"[11]

Se houvesse milagre na concepção humana, seria preciso estendê-lo a todos os outros seres, a todos os Eleitos para passarem do animal espermático que lhes dá origem ao animal grande.

> "*não aprovo o milagre tão freqüente da criação das almas e me inclino mais por sua preexistência, embora não ouse decidir, uma vez que é uma coisa de fato, que depende do bel prazer de Deus.*"[12]

Essa "inclinação" em considerar a pré-formação dos germes e a preexistência das almas que, pelas leis ordinárias na natureza, desenvolvem-se como animais grandes ou permanecem envolvidas nos animais espermáticos, é muito mais que uma simples inclinação em outros textos de Leibniz. É o que Leibniz afirma, por exemplo, em sua correspondência com Clarke:

> "*quanto à formação das plantas e dos animais, não há nada que diga respeito ao milagre, exceto o começo das coisas. O organismo dos animais é um mecanismo que supõe uma pré-formação divina; o que se segue daí é puramente natural e inteiramente mecânico.*"[13]

---

[11] *Monadologia*, §75. Ed. cit. – p.145.

[12] Carta a Burnett, 6/7/1706. PS, III, p.311.

[13] Correspondência entre Leibniz e Clarke, quinto escrito, quarta resposta. PS, VII, p.417-418.

É verdade que o filósofo se refere aqui às plantas e aos animais, não aos homens. Leibniz precisa, todavia, preservar a onipotência divina, e por isso fala em "bel prazer de Deus" ou "almas que Deus quer criar expressamente"[14]. A criação de uma alma é um milagre, tanto quanto seu aniquilamento, mas uma vez criado o mundo, todas as almas estão criadas e desenvolvem-se no curso ordinário da natureza, todas com exceção daquelas que Deus quiser criar mesmo depois de criado o mundo. Além disso Leibniz precisa assegurar que não há razão nos animais espermáticos "humanos" que não passam a um teatro maior, por isso a alma sensitiva só é elevada ao grau de razão pela concepção, mas não se trata de um milagre, e sim da harmonia preestabelecida entre o corpo (a máquina corporal do animal espermático é constituída de modo a formar um corpo orgânico pela concepção) e a alma, "*mas como essa harmonia é preestabelecida, o estado futuro já estava no presente, e uma perfeita inteligência reconhecia há muito tempo no animal presente o homem futuro*"[15].

Eis o que Deleuze chama de "aparelho metafórico" da teoria da expressão: o espelho e o germe. Em Leibniz é muito mais que uma simples metáfora descritiva. Leibniz transpõe para a filosofia as descobertas científicas de seu tempo, ou melhor, as utiliza para confirmar suas concepções[16]. O homem futuro está literalmente contido em um animal espermático presente. Esse animal não apenas exprime já um homem, ele é causa segunda da existência desse homem, ele dará origem a um homem, quando, na concepção, adquirir o grau de razão. E como todo estado futuro está já no estado presente, como o presente está grávido de futuro e o exprime, a existência desse homem está prevista no curso comum da natureza e é conhecida pela onisciência divina. Esse homem, que estava contido em uma semente, exprimirá o mundo de que faz parte e o Criador que deu origem ao mundo. Será um espelho vivo.

---

[14] Cf. *Sistema novo da natureza*. PS, IV, p.479. "*Porque toda substância simples, que tem uma verdadeira unidade, só podendo ter seu começo e seu fim por milagre, segue-se que só poderiam começar por criação e acabar por aniquilamento. Assim (excetuadas as almas que Deus quer ainda criar expressamente), fui obrigado a reconhecer que é preciso que as formas constitutivas das substâncias tenham sido criadas com o mundo e subsistam sempre.*"

[15] Carta a Remond, 11/2/1715. PS, III, p.635.

[16] Cf. Carta a Sophie, 6/2/1706. PS, VII, p.568: "*Além do que os senhores Swanmerdamm, Leewenhoek e o senhor Dodard observaram, pode-se dizer que a razão conduz a isso tanto quanto a experiência, uma vez que não há Mecânica que possa tirar de uma massa informe um corpo dotado de uma infinidade de órgãos, tal como o do Animal. Assim (a menos que haja um milagre), é preciso necessariamente que haja uma preformação, ou seja, uma Formação anterior.*"

Em resumo, Leibniz assegura a validade do princípio de continuidade na natureza e a razão pode ser concebida como um grau no interior da percepção, tanto quanto o sentimento animal e a percepção natural. Mas um grau que faz toda a diferença. É o grau que aproxima o homem de Deus e garante nosso alcance às verdades eternas do entendimento divino. É o grau que dá origem expressões como "divindade diminuta", "pequenos deuses" etc. É o grau que justifica o formalismo leibniziano.

Conhecer é criar?

Quando pensamos no eu, "*pensamos no ser, na substância, no simples ou no composto, no imaterial e no próprio Deus*"[17]. A reflexão fornece os objetos principais de nossos raciocínios. Esse raciocínios, prossegue Leibniz na *Monadologia*, estão fundados em dois grandes princípios: o princípio de contradição (e seu oposto simétrico, o princípio de identidade) e o princípio de razão suficiente.

A reflexão não só fornece os objetos principais de nossos raciocínios, como é a origem do conhecimento das primeiras verdades. Essas verdades primitivas podem ser verdades primitivas de fato ou verdades primitivas de razão[18]. Se há intuição, para Leibniz, é só este o lugar dela, porque ambas, as de razão e as de fato, não podem ser provadas por outra coisa mais certa que elas mesmas, não podem ser demonstradas. As verdades primitivas de fato são contingentes, são experiências imediatas internas, como, por exemplo, o Cogito cartesiano, "penso, logo sou, isto é, sou uma coisa que pensa". Ora, mas não apenas nos é imediatamente claro que pensamos, como que pensamos coisas diferentes. Por isso o Cogito não é o único princípio de sua espécie. Quando nos apercebemos de nós mesmos, quando tomamos consciência de que pensamos, porque não pensamos sem objeto, imediatamente também nos apercebemos de que pensamos algo: o eu, em primeiro lugar, mas também o ser, a substância, o um, o mesmo, a causa, a percepção, o raciocínio, e tantas outras noções[19]. As verdades primitivas de razão que são intuídas são idênticas e necessárias. São afirmativas, "o que é, é", ou em outras palavras, o princípio de identidade, A é A; ou negativas, como o princípio de contradição, "uma proposição é ou verdadeira ou falsa". Leibniz distingue, assim, as primeiras experiências das primeiras luzes[20]: enquanto a apercepção imediata de

[17] *Monadologia*, §30. Ed. cit. – p.136.

[18] NE, IV, ii, §1. Paris: GF-Flammarion, 1990. – p.285 e p.289.

[19] Cf. NE, II, i, §2. Ed. cit. – p.88

[20] NE, IV, ix, §3. Ed. cit. – p.342.

nossa existência e de nossos pensamentos fornece as primeiras experiências, ou as primeiras verdades a posteriori ou de fato; as proposições idênticas fornecem as primeiras luzes, as primeiras verdades a priori ou de razão. As primeiras experiências e as primeiras luzes se identificam pelo caráter imediato: a imediação entre o entendimento e seu objeto na experiência e a imediação entre sujeito e predicado nas primeiras luzes.

Essas primeiras luzes e experiências, embora sejam coisas distintas, não são separadas, se dão ao mesmo tempo. Quando num primeiro momento tomamos consciência de nós mesmos e de nossos pensamentos, também alcançamos as primeiras luzes, ou pelo menos usamos esse conhecimento. Porque não poderíamos pensar "penso, logo sou, isto é, sou uma coisa que pensa" se nosso raciocínio não estivesse fundamentado no princípio de identidade, se nosso pensamento não funcionasse de acordo com o princípio de identidade ou de não contradição. E como ao nos aperceber de nós mesmo, também nos apercebemos de nossos pensamentos, ou seja, não só sabemos que pensamos como que pensamos algo, isto é, o ser, a substância, o simples, o composto etc., somos levados ao princípio de razão suficiente, ou pelo menos, usamos esse princípio para pensar. É nesse sentido que nossos raciocínios se fundamentam no princípio de não contradição e no princípio de razão suficiente, de alguma maneira eles são anteriores à nossa experiência de pensar, logicamente anteriores, e é por isso que Leibniz faz questão de distinguir as primeiras luzes e as primeiras experiências, mesmo que ambas sejam consideradas as primeiras verdades.

Ora, se os princípios que fundamentam nossos raciocínios são logicamente anteriores aos próprios raciocínios é porque a forma do pensamento é logicamente anterior às idéias que pensamos. Não pensaríamos se não usássemos esses princípios para pensar. Nesse sentido, então, esses princípios podem ser considerados verdades eternas e necessárias. O que significa que são verdades também para Deus. Se pensar é estabelecer uma relação, então convimos com Deus nas mesmas relações. Nossas idéias não são as idéias de Deus, mas as exprimem, porque há uma correspondência entre as relações presentes nas nossas idéias e as relações presentes nas idéias de Deus. Os princípios de nossos raciocínios são o invariável que mantém uma harmonia entre nossas idéias e as idéias divinas. Ora, mas as verdades eternas não se reduzem aos princípios de nossos raciocínios, abrangem também as verdades da Lógica, dos Números, da Geometria, *"que tornam indubitável a conexão entre as idéias e infalíveis suas conseqüências*."[21] Em todas essas verdades nossas idéias convêm com as idéias de Deus, as exprimem – mesmo que essa expressão se dê no interior da lógica da

[21] *Princípios da natureza e da graça*, §5. Ed. cit. – p.156.

imaginação, como Leibniz define as matemáticas[22]. O formalismo leibniziano se baseia nessa necessidade lógica, necessidade que comanda não apenas as verdades eternas, nas quais as relações com as idéias de Deus podem ser apreendidas na forma dos princípios que comandam nossos raciocínios, mas também as verdades de fato ou contingentes, porque essas respeitam o princípio de não contradição e o princípio de razão suficiente. A diferença é que no caso das verdades contingentes, embora saibamos que nenhum fato pode ser considerado existente e nenhum enunciado verdadeiro sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, *"com muita freqüência estas razões não podem ser conhecidas por nós."*[23] Mas é preciso esclarecer: quando afirmamos que a necessidade lógica comanda também as verdades contingentes não queremos com isso dizer que as verdades contingentes são logicamente necessárias, mas apenas que os princípios lógicos que comandam nossa maneira de pensar também se aplicam a elas, com a particularidade de que, porque essas verdades envolvem o infinito e a vontade de Deus, muitas vezes só podemos explicá-las pelos princípios, ou seja, se existem como um fato, não são contraditórias e esse fato tem uma razão para existir. As verdades contingentes não podem ser reduzidas a verdades idênticas como as verdades de razão, envolvem uma análise infinita, mas nem por isso deixam de ser regidas pelos princípios de não contradição e de razão suficiente.

Mas a diferença entre verdades contingentes e verdades necessárias não pode ser minimizada. Aliás, em muitas verdades contingentes só conhecemos o que exprimem de eterno, ou seja, que nada é e nada se faz sem razão. E essa diferença entre as verdades não pode ser minimizada, porque não podemos desconsiderar a importância que o conhecimento das verdades eternas e necessárias tem para o homem. É o conhecimento das verdades eternas que faz com que esse grau no interior da percepção, que é a razão, crie uma distância entre os homens e os animais, por um lado, e aproxime mais o homem de Deus, por outro. Como Deus na criação, o homem estabelece nas matemáticas, por exemplo, teoremas a partir de algumas suposições, extraindo o máximo de resultados de um mínimo de hipóteses, cria conhecimentos nos quais é indubitável *"a conexão entre as idéias e infalíveis suas conseqüências"*[24]. Se Deus cria como *"um excelente geômetra, que sabe encontrar as*

---

[22] Já comentamos, no primeiro capítulo deste trabalho, como o cálculo infinitesimal se apóia na imaginação para ultrapassar a limitação que ela impõe.

[23] *Monadologia*, §32. Ed. cit. – p.137.

[24] *Princípios da natureza e da graça*, §5. Ed. cit. – p.156.

melhores construções de um problema"[25], o geômetra, completa Serres[26], pensa como Deus cria. Nossa alma é arquitetônica, ao descobrir *"as ciências segundo as quais Deus regulou as coisas (*pondere, mesura, numero *etc.)"*[27] imita o arquiteto divino, que *"arranja o lugar e o alicerce, destinados ao edifício, da maneira mais vantajosa, nada deixando destoante ou destituído de toda a beleza de que é suscetível"*[28]. Somos imagem de Deus, exprimimos Deus em cada uma de nossas ações, mas é pelo conhecimento – Leibniz fala nas "ações voluntárias" – que essa imagem se aproxima mais de seu modelo. Nesse caso não há separação entre uma esfera ética, na qual seriam consideradas as ações voluntárias dos homens e sua busca pelo bem, e uma esfera epistemológica, pela qual se explicaria a busca pela verdade. O conhecimento é uma ação voluntária tanto quanto a criação do mundo – e o bem e a verdade são um único fim[29]. As imagens que Leibniz utiliza para caracterizar a ação de um Deus sábio e bom, no *Discurso de metafísica*, são todas extraídas do mundo humano: geômetra, arquiteto, pai de família, maquinista habilidoso, sábio autor. Mas já sabemos que a analogia é peça fundamental para pensar Deus no mundo leibniziano, e se é possível estabelecer analogias entre Deus e homem, é porque a teoria da expressão fundamenta essas analogias. Ora, se a expressão é uma relação regrada e recíproca entre o que se pode dizer de uma coisa e o que se pode dizer de outra, se Deus pode ser entendido como geômetra, arquiteto, etc., a ação voluntária humana de conhecimento também pode ser pensada a partir da criação do mundo.

O conhecimento é uma ação voluntária porque exige atenção, memória, reflexão, exige um esforço para tornar presente à consciência o que é inerente à essência, para trazer à

---

[25] *Discurso de metafísica*, §5. Ed. cit. – p.10.

[26] Serres, M. – *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques.* Paris: PUF, 1968 – volume I, p.135.

[27] *Princípios da natureza e da graça*, §14. Ed. cit. – p.161.

[28] *Discurso de metafísica*, §5. Ed. cit. – p.10.

[29] Em nossa dissertação de mestrado (*Teoria e prática em Leibniz: a política da metafísica*) procuramos mostrar como o desenvolvimento de uma atitude ética de busca pelo bem geral está necessariamente vinculado ao conhecimento, conhecimento do mundo, como o melhor dos mundos, e de sua causa, um Deus soberanamente bom e sábio. Sem esse conhecimento, o homem não pode se compreender como parte de um todo harmônico e perceber que buscar o bem para si mesmo é necessariamente buscar o bem do todo. Sem o conhecimento, o homem é incapaz de ultrapassar a perspectiva egoísta e individualista que define sua busca essencial pelo bem, incapaz de ultrapassar o tradicional *neminem laedere* por meio do *procuratio boni allieni.*

tona idéias inatas mas não pensadas, para ler o que está inscrito na própria noção. Se a percepção pode ser dita impressão – impressão sensível do mundo no sujeito –, o conhecimento é o esforço de reconhecer a expressão na impressão, esforço de encontrar o que se exprime no que está impresso – para reproduzir um jogo de palavras de Serres[30]. A impressão ou percepção é o que está implicado, a expressão em idéia disso é explicar, desenvolver o envolvido. A percepção é a concentração, o envolvimento de uma multiplicidade infinita na unidade da substância individual. O conhecimento é o desenvolvimento dessa multiplicidade. Ora, não é dado ao homem compreender o infinito, embora possa pensá-lo, assim, nesse processo de desenvolvimento do envolvido está implicada necessariamente uma "escolha". Há uma multiplicidade a ser atualizada, pensada, conhecida, nessa multiplicidade há pontos notáveis ou relevantes, pontos que se distinguem no fundo obscuro da percepção, esses serão eleitos, atualizados como idéias. Os pontos relevantes, em geometria, são os pontos de inflexão ou retrocesso em uma curva. Leibniz os compara aos momentos de mudança extraordinária na vida de uma pessoa, extraordinária mas de acordo com a lei geral, assim como os pontos relevantes da curva podem ser determinados por sua equação[31]. Talvez pudéssemos estender essa noção de relevância a toda a zona clara da percepção de um sujeito. Em outras palavras, se cada substância individual exprime o universo de um ponto de vista determinado, há partes desse mundo que são percebidas com maior clareza que outras, se o olhar de cada sujeito individual for pensado como uma fonte de luz, então necessariamente há objetos mais iluminados que outros e, mais que isso, objetos que são obscurecidos por outros, são postos na sombra de outros. A área iluminada por esse olhar luzente é a zona clara desse sujeito, é o que lhe aparece com maior clareza ou distinção ou determinação, é o que esse sujeito transforma em idéia, a partir da qual pode conhecer, é o que o sujeito escolhe. Na criação do mundo, o entendimento divino também está diante de uma multiplicidade infinita de possíveis, a eleição de uma série de possíveis se dá de acordo com o grau de essência ou realidade de cada série, Deus escolhe a série que tem o máximo de realidade, mas, o que torna essa comparação entre conhecimento e criação ainda mais forte, o máximo de realidade é também o máximo de inteligibilidade: "*pode-se dizer que tão logo Deus tenha decretado criar alguma coisa, há um combate entre todos os possíveis, todos pretendendo à existência; e aqueles que juntos, em conjunto,*

[30] Cf. Serres, M. - *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques*. Ed. cit. – volume I, p.147-149.

[31] Carta a Remond, PS, III, p.635.

produzem mais realidade, mais perfeição, mais inteligibilidade vencem."[32] Assim, podemos dizer com Serres[33], que a lei de atualização do possível é formalmente a mesma que a lei de atualização do virtual: duas multiplicidades infinitas, duas escolhas segundo as leis de determinação, com a diferença de que o conhecimento é atualização no limitado e a criação é a plenitude infinitamente infinita do conhecimento.

Ora, mas em que sentido a escolha que define o conhecimento pode ser dita uma escolha voluntária se nossos pensamentos nascem uns dos outros por uma necessidade hipotética? Em que sentido há escolha se a perspectiva de nosso olhar sobre o mundo, que determina nossa zona clara de percepção, é constitutiva de nossa essência enquanto indivíduos? Com efeito, ao explicar por que o melhor dos mundos é também o mais variado, ou uma ordem na variação, e ao reafirmar, em seu diálogo com Bayle, que a sabedoria e a razão exigem a variedade, Leibniz não apenas mostra que a confusão é essencial para o homem, é o que o define homem, mas também parece indicar que, na medida em que nossos pensamentos nascem uns dos outros por uma necessidade hipotética e em correspondência com tudo o que se passa com nosso corpo, que por sua vez está em correspondência com tudo o que se passa no mundo, porque não há vazio no universo, tudo é pleno, nessa medida pensamos o que pensamos, no momento em que pensamos também por uma necessidade hipotética.

> "*Se ela [a criatura inteligente] só tivesse pensamentos distintos, seria um deus, sua sabedoria não teria limites (...). Tão logo haja uma mistura de pensamentos confusos, eis os sentidos, eis a matéria. Porque esses pensamentos confusos vêm da relação de todas as coisas entre si segundo a duração e a extensão. É isso que faz com que em minha filosofia não haja criatura racional sem algum corpo orgânico, e que não haja espírito criado inteiramente destacado da matéria.*"[34]

Se pensamos o que pensamos em correspondência com tudo o que se passa no universo, também as idéias claras, ou aquelas que, no interior de uma multiplicidade infinita,

---

[32] *Teodicéia*, II, §201. Paris: GF-Flammarion, 1969. – p.238.

[33] Cf. Serres, M. - *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques*. Ed. cit. – volume I, p.50.

[34] *Teodicéia*, II, §124. Ed. cit. – p.181.

são escolhidas para serem pensadas por seu grau de determinação, têm esse grau de maneira necessária, de acordo com nosso ponto de vista, e por isso são necessariamente "escolhidas".

Explicar as coisas dessa maneira é atribuir uma necessidade ao mundo que Leibniz jamais atribuiu. E pior que isso, se a analogia entre conhecimento e criação for válida, será preciso dizer que, assim como as idéias que se destacam do fundo obscuro de nossa percepção são necessariamente essas e não outras, os possíveis que se destacam da multiplicidade infinita por seu grau de essência também são necessariamente esses e não outros e que, portanto, a criação do mundo é necessária. Mas podemos inverter mais uma vez o sentido da analogia: o mundo é moralmente necessário, não absolutamente, porque há outros possíveis que jamais serão realizados. Mas é moralmente necessário porque seria uma imperfeição criar o mundo menos perfeito do que seria possível, e o mundo mais perfeito é o conjunto com o máximo de essência, máxima realidade, máxima inteligibilidade, que é este criado e não outro. Assim também é hipoteticamente necessário que eu pense no que estou pensando no momento em que penso, mas não é contraditório que eu pense em outra coisa, por isso não é absolutamente necessário que as idéias que se destacam por sua clareza da multiplicidade obscura da percepção sejam conhecidas. É por isso que Leibniz afirma que os sentidos são ocasiões ou dão a ocasião para o pensamento de idéias, não tornam esse pensamento um pensamento necessário. Nossos pensamentos nascem uns dos outros, segundo uma causalidade final, e correspondem aos movimentos de nosso corpo que nascem uns dos outros, segundo a causalidade eficiente. Mas como seríamos capazes de ciências demonstrativas se o curso de nossos pensamentos seguisse uma necessidade tão estrita? Seríamos obrigados a pensar o que pensamos a todo momento – nem os animais, já sabemos, estão submetidos a uma tal necessidade, pela consecução que a memória lhes dá.

Para responder essas questões é preciso, primeiro, retomar a importância que o conhecimento das verdades eternas tem para os homens e, segundo, estabelecer a diferença entre idéia e noção.

Pensamentos e idéias

Ainda que haja uma tal necessidade no curso de nossos pensamentos, como sugerimos acima, escapamos dessa "coação" pelo conhecimento das verdades necessárias e eternas. O conhecimento das verdades eternas, cuja ocasião é dada por aquele primeiro momento de reflexão da alma ou de apercepção (já que as primeira luzes se dão no momento das primeiras experiências, embora se distingam delas), é um conhecimento independente dos sentidos e, por isso, independente do paralelismo entre corpo e alma. Isso quer dizer que

podemos escolher pensar nas verdades eternas e construir conhecimentos a partir delas, como o conhecimento demonstrativo das matemáticas, sem que haja uma solicitação dos sentidos para que façamos isso. Podemos dizer, em analogia com o conhecimento das verdades eternas e retomando a distinção entre impressão perceptiva e expressão de conhecimento, que nossas percepções seguem a necessidade hipotética explicada pela correspondência expressiva entre alma e corpo, mas não nosso conhecimento. É o que Leibniz indica ao distinguir, nos *Novos ensaios*[35], idéias e pensamentos: os pensamentos correspondem ao que chamamos impressões perceptivas e, nesse sentido, correspondem sempre a alguma sensação, mas as idéias, os objetos do que chamamos conhecimento, existem sempre em nós, independentes dos sentidos, são inatas. Uma vez que são inatas, os sentidos serão apenas uma ocasião para o pensamentos de idéias, para o conhecimento, que não se submete, portanto, à necessidade hipotética que comanda o nascimento de um pensamento a partir de outro, todo o tempo, e a correspondência desses pensamentos com os movimentos do corpo. Daí Leibniz afirmar, nos *Novos ensaios*, que *"se o corpo não está jamais em repouso, a alma que lhe corresponde tampouco existe sem percepção"*[36], seria contrário à natureza um estado da alma em que ela não pensasse, isso não é uma escolha; mas os juízos que fazemos a partir dessas percepções são ações voluntárias, escolhas. Eis por que, embora nossas percepções sejam todas sempre verdadeiras, nossos juízos não são. Como afirma o filósofo no *Discurso de metafísica*, cada substância criada corresponde a uma visão de Deus do conjunto geral dos fenômenos que formam o mundo, *"e como a visão de Deus é sempre verdadeira, as nossas percepções igualmente o são, mas nossos juízos, que são apenas nossos, nos enganam."*[37] Na *Teodicéia* Leibniz refina essa distinção entre percepção e juízo estabelecendo uma diferença entre os sentidos externos e um sentido interno. Quando vemos ao longe uma torre retangular, a enxergamos como se fosse arredondada, porque *"a representação dos sentidos, mesmo quando eles fazem tudo o que depende deles, é freqüentemente contrária à verdade"*[38]. Ora, mas então onde está a verdade de nossa percepção que corresponde a uma visão de Deus sobre o universo? *"Os* sentidos externos, *para falar propriamente, não nos*

---

[35] NE, II, i, §23. Ed. cit. – p.94: *"(...) creio que jamais existimos sem idéias, sem pensamentos e também sem sensações. Distingo apenas as idéias e os pensamentos; pois temos sempre todas as idéias puras ou distintas independente dos sentidos; mas os pensamentos correspondem sempre a alguma sensação."*

[36] NE, II, i, §10. Ed. cit. – p.89.

[37] *Discurso de metafísica*, §14. Ed. cit. – p.29.

[38] *Teodicéia*, "Discurso sobre a conformidade da fé e da razão", §64. Ed. cit. – p.88.

enganam. É nosso sentido interno *que muitas vezes nos faz ir rápido demais; (...) ele se engana pelo julgamento que faz dos efeitos das aparências, e infere mais do que elas supõem*"[39]. Em resumo, é preciso estabelecer uma distinção, primeiro, entre impressão sensível e expressão em idéia, percepção e conhecimento, pensamento e idéia, e, segundo, no interior da percepção, uma distinção entre os sentidos externos e o sentido interno, o juízo. Dessa maneira, nossas percepções ou pensamentos, que correspondem a sensações, nascem umas das outras por uma necessidade hipotética e segundo uma causalidade final. Se essas percepções nos enganam, é porque julgamos rápido demais a respeito do que percebemos, então não são as percepções sensíveis que nos enganam, mas nosso sentido interno. Na medida em que distinguimos, nos pensamentos, o que provém dos sentidos externos (em linguagem metafísica, o que corresponde a sensações) e o que depende de nosso sentido interno ou juízo, podemos distinguir também os pensamentos ou percepções e o conhecimento, cujo objeto são as idéias, independentes dos sentidos. Da mesma maneira que, numa percepção, quando temos o tempo de nos recolher e raciocinar com vagar, podemos julgar que a torre vista à distância, embora aparentemente arredondada, é retangular, no conhecimento podemos nos dedicar à análise de uma idéia que tenha vindo à consciência por ocasião de uma solicitação dos sentidos, embora em nada dependa deles. Mesmo que essa idéia tenha vindo à consciência no momento preciso em que veio, em outras palavras, mesmo que aquilo que me aparece mais claramente indique já o que estou predisposta a conhecer, o conhecimento não segue a necessidade do pensamento. Não somos passivos no conhecimento. Na verdade, não há passividade absoluta na substância – mesmo que haja paixão[40]. Ao contrário, o conhecimento exige esforço. A analogia entre conhecimento e criação não faria sentido se o conhecimento não for também uma ação, distinta dessa

---

[39] *Teodicéia*, "Discurso sobre a conformidade da fé e da razão", §65. Ed. cit. – p.88.

[40] A substância se define, já vimos no capítulo anterior, pela ação e pela unidade. A ação da substância una pode ser identificada ao princípio interno que a faz passar de uma percepção para outra espontaneamente. A natureza da substância individual exige que ela seja expressiva da totalidade do universo. Não há ação de uma substância sobre outra, mas influência ideal. Assim, quando a causa de uma percepção não está na própria substância, porque todas se entreexprimem e toda mudança no universo toca a todas, dizemos que essa substância padece. Quando a substância exerce sua virtude ou exprime a totalidade como causa de uma mudança no universo, ela age. A paixão não significa, portanto, passividade em sentido estrito, mas uma mudança provocada pelo princípio interno da substância que não tem por causa ela mesma. Cf., por exemplo, *Discurso de metafísica*, §15.

aparente passividade da percepção. O conhecimento é uma ação e implica atenção e memória.

Há uma infinidade de impressões em cada percepção, somos incapazes de compreender essa infinidade, nós dirigimos nossa atenção e, ao fazer isso, pensamos em idéias que nos são inatas. Pensar em uma idéia é desprender algo que se exprime de uma multiplicidade de impressões, e analisar, na medida de nossa possibilidade, essa expressão, dar uma forma à percepção. É claro que ao dirigir nossa atenção a alguma coisa, alguma idéia inata, deixamos de prestar atenção a outras que poderiam vir à tona por ocasião de alguma solicitação dos sentidos. Trata-se de uma escolha. Mas, além disso, não somos a cada momento uma nova pessoa, o que constitui nossa personalidade é a memória[41] que guardamos de tudo o que vivemos e de tudo o que conhecemos, assim, a cada novo conhecimento, temos a possibilidade de mobilizar nossos conhecimentos anteriores. Aliás, mobilizamos esse conhecimento expressamente ou não, mas para construir uma ciência, fazemos isso com consciência.

Podemos dizer que somos um espelho vivo, um centro expressivo da totalidade do universo, percebemos tudo, mas confusamente, no momento em que nos aplicamos a nossas

[41] Leibniz afirma nos *Novos ensaios* que não é a lembrança (*souvenir*) que faz de um homem o mesmo homem, mas a perfeita ligação entre o futuro e o passado. A identidade do indivíduo não pode ser dada pela lembrança que ele tem do que já viveu, mas por essa ligação entre passado, presente e futuro, porque a lembrança não é necessária e nem sempre é possível, por conta da multiplicidade de impressões presentes e passadas que concorrem em nossos pensamentos presentes (NE, II, i, §12. Ed. cit. – p.88-89). Mas o sentido dessa afirmação é preciso: se dependêssemos das nossas lembranças para a garantia de nossa identidade, porque temos sempre percepções inapercebidas, passadas e presentes, aquilo de que não nos apercebemos ou o que esquecemos implicariam a constituição de uma nova identidade, de uma nova pessoa. Então, a identidade individual não é dada pela lembrança, mas pela ligação entre presente, passado e futuro, garantida pelas percepções insensíveis: "*essas percepções insensíveis marcam ainda e constituem o mesmo indivíduo, que é caracterizado pelos vestígios que elas conservam dos estados precedentes deste indivíduo, estabelecendo a conexão com seu estado presente (...)*" (NE, "prefácio". Ed. cit. – p.42). Por outro lado, no *Discurso de metafísica*, o filósofo afirma que o que constitui nossa personalidade, o que faz de uma substância individual uma pessoa, é a memória (sempre "*souvenir*") e o conhecimento de si, "*pois é a recordação ou o conhecimento deste* eu *que a torna suscetível de castigo e de recompensa*" (§34. Ed. cit. – p.72). Assim, a memória é essencial para a constituição de uma personalidade, mas a memória e o conhecimento de si, do eu que dá a identidade de todas as percepções, não a memória das próprias percepções, muitas esquecidas ou mesmo inapercebidas.

percepções com atenção e memória, somos pequenos deuses, não apenas um espelho, mas aquele que vê a imagem, e ao fazer isso, esclarece a confusão. Mesmo que jamais lancemos luz sobre toda a confusão de nossas percepções, esclarecemos progressivamente o mundo que exprimimos, pelo uso da razão. Quando Leibniz afirma, na *Teodicéia*, que há uma mistura de pensamentos confusos em nossos pensamentos distintos, quer dizer que não podemos analisar nossas percepções até o fim, porque se trata de uma análise infinita, e por isso todo pensamento distinto traz consigo a confusão como companheira, porque exprime a totalidade do universo: *"cada percepção distinta da alma compreende uma infinidade de percepções confusas que envolvem todo o universo (...). Cada alma conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente"*[42]. Na verdade deveríamos dizer que, na medida em que a alma conhece o infinito confusamente, não conhece propriamente, mas percebe, pensa de maneira infinita, *"a própria alma só conhece as coisas que pode perceber na medida em que possui percepções distintas e acuradas destas coisas"*[43]. A imagem de alguém que, caminhando à beira do mar, ouve o forte ruído das ondas, sem ser capaz de se aperceber do barulho de cada onda que compõe com as demais o barulho escutado, é a imagem das percepções confusas. Esse caminhante percebe cada onda, mas só se apercebe do resultado que elas produzem juntas. Em outras palavras, a alma não tem uma percepção distinta e acurada desse som das ondas, assim como não tem uma percepção acurada e distinta de todas e cada uma das impressões que o universo produz nela. É por isso que Leibniz afirma que *"a alma é um pequeno mundo, no qual as idéias distintas são uma representação de Deus e as confusas são uma representação do universo."*[44] As impressões produzidas pelo mundo em nós são percepções confusas, e dão origem a idéias confusas. Na medida em que temos alguma percepção distinta e acurada, essa percepção pode ser a ocasião para o conhecimento de uma idéia, mas essa idéia só será uma idéia distinta se exprimir uma idéia de Deus, se passarmos da impressão à expressão, se conseguirmos chegar ao que se exprime na multiplicidade perceptiva. Se conhecer é conhecer pela causa, para termos uma idéia distinta, nossa idéia deve exprimir Deus como causa, causa da idéia e causa do mundo que percebemos confusamente. Assim como não encontramos a razão da contingência nela mesma e, remontando de um ente contingente a outro, somos lançados em uma regressão ao

---

[42] *Princípios da natureza e da graça*, §13. Ed. cit. – p.160.

[43] Idem ibidem.

[44] NE, II, i, §1. Ed. cit. – p.87. Essa afirmação ficará mais clara quando tratarmos da teoria das definições e das definições reais.

infinito, da qual só saímos ao admitir uma razão suficiente e última fora da série de contingências, assim também, no conhecimento, só conseguimos sair de uma análise infinita exigida por cada impressão perceptiva se encontrarmos a razão suficiente do mundo. É por isso que nossas idéias distintas são representações de Deus, nossas idéias são distintas quando exprimem idéias divinas, quando exprimem, por suas relações, relações presentes nas idéias de Deus. Porque assim representam a razão da multiplicidade presente em cada percepção. As idéias que representam o universo, na medida em que o conhecimento de verdades de fato envolve uma análise infinita e nós não compreendemos esse infinito, são sempre idéias confusas.

Mas se, nas verdades de fato ou contingentes, há sempre uma mistura de percepções confusas e percepções distintas, se mesmo em uma percepção distinta não podemos levar a análise a termo, Leibniz não diz nunca que não conhecemos verdades idênticas ou cuja análise pode levar a uma identidade como no caso das verdades eternas e necessárias. A confusão nos define como criaturas, mas não constrange nosso conhecimento, nem nos priva de conhecimentos que apresentam conseqüências infalíveis e uma conexão indubitável entre idéias. Os sentidos devem ser pensados como uma "ajuda" para o desenvolvimento de idéias envolvidas, como uma ocasião para a atualização de virtualidades, e não como tiranos que nos obrigam a pensar no que pensamos.

É para pensar os sentidos como essa "ajuda" que Leibniz distingue, no *Discurso de metafísica*, as idéias e as noções: as expressões que estão em nossa alma, quer concebamos ou não, são idéias; aquelas que formamos ou concebemos, são noções ou conceitos. Seria preciso acrescentar que podemos imaginar que estamos formando uma noção, quando na verdade estamos usando palavras vãs ou falando de quimeras – trata-se das idéias falsas, que sugerem uma crítica da linguagem, sobretudo à linguagem dos escolásticos[45]. As noções são, portanto, as idéias inatas que se atualizam por uma atenção que a alma dedica a si mesma quando a ocasião, em linguagem prática, a solicitação dos sentidos, se apresenta.

O estabelecimento dessa distinção, entre idéia e noção, no *Discurso de metafísica*, tem o fim de conciliar a linguagem prática, que se remete à concepção aristotélica de nossas almas como tábuas vazias a serem escritas, e a linguagem metafísica, que se apóia na concepção platônica da reminiscência embora a critique. É para contentar a maneira do vulgo de falar que o filósofo distingue as idéias das noções. A distinção no vocabulário e a tentativa

[45] Sobre o tema, por exemplo, Carta a Arnauld, 28/11/1686 – 8/12/1686. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Ed. par G. Le Roy. Paris: Vrin, 1966. – p.151.

de conciliação entre a linguagem prática e a metafísica levam a considerar o inatismo e a abrangência de nossa alma, quando se fala das idéias, e, quando se fala de noções, a nossa finitude diante da apreensão de certas idéias inatas (que atualizamos ou pensamos distintamente) e da fabricação ou produção de conceitos práticos que servem em nossa vida diária ou em três quartas partes de nossas ações.

Entre Platão e Aristóteles

A alma é um pequeno mundo, nada nos é estranho, mesmo que não tenhamos consciência atual dessa totalidade. Recordando sua doutrina da substância individual já apresentada, e contra a doutrina escolástica das espécies, Leibniz afirma no *Discurso de metafísica*, que "*é mau hábito pensarmos como se a nossa alma recebesse algumas espécies mensageiras e tivesse portas e janelas*"[46] através das quais essas intermediárias entre os objetos e a alma pudessem passar dos objetos às almas para tornar os objetos inteligíveis. A alma é seu próprio objeto imediato, interno, temos todas as idéias no espírito e desde sempre, porque cada substância está grávida de seu futuro e pensa confusamente naquilo que, no futuro, através da apercepção ou consciência poderá pensar racionalmente e com distinção. As idéias que temos no espírito são pois, diz Leibniz, "a matéria de que se forma o pensamento", de modo que nada pode nos ser ensinado de que não tenhamos já a idéia no espírito – o uso curioso que Leibniz faz aqui do termo "matéria" fica mais claro se pensarmos a matéria como o que ainda não é apercebido ou pensado com consciência pelo espírito, matéria seria então essa confusão a que o pensamento pode dar uma forma e tornar distinta; em outras palavras, a idéia é dita matéria porque ainda não foi formulada pelo pensamento, ainda não é uma noção ou conceito, mas existe no espírito.

Leibniz, que já dera prova do sentimento de proximidade que tem em relação a Platão em artigos anteriores do *Discurso de metafísica*, se filia mais

[46] *Discurso de metafísica*, §26. Ed. cit. – p.56.

uma vez à tradição platônica, no artigo 26, mostrando a concordância entre sua concepção das idéias inatas e a teoria da reminiscência platônica, desde que "expurgada do erro da preexistência". Esse erro levaria a considerar que as almas conheceram distintamente, e em um outro mundo, aquilo que no presente pensam, enquanto Leibniz afirma que as idéias não existem num outro mundo, mas em nossa alma, desde sempre, embora sejam pensamentos confusos que, pela reflexão e desde que a ocasião se apresente, serão conhecidos distintamente. Segundo os *Novos Ensaios*[47], a preexistência é uma opinião sem qualquer fundamento, já que seria preciso se remeter sempre a um estado precedente ao infinito: a alma deveria ter idéias inatas em sua preexistência, e idéias inatas na preexistência anterior a esta *ad infinitum.* O que Platão "considerou excelentemente" pela teoria da reminiscência (e provou, no *Mênon*, com o exemplo do "rapazinho" conduzido às mais difíceis verdades da geometria através de perguntas feitas com ordem e propósito) foi o caráter virtual das idéias inatas e das verdades que delas dependem, de modo que a alma só precisa de *animadversiones* para conhecer as idéias e as verdades. Em outras palavras, as idéias existem virtualmente no espírito e esperam a ocasião de se atualizar, mas para trazê-las à consciência, justamente porque a alma não é passiva, é preciso um esforço, uma aplicação da alma ao objeto considerado, é preciso atenção e um pensamento reflexivo.

Ora, mas o que propriamente é essa ocasião que as idéias inatas aguardam para se atualizar, embora só se atualizem mesmo se houver uma atenção da alma a si mesma? Como os pensamentos nascem em nós uns dos outros pela relação de todas as coisas entre si de acordo com a duração e a extensão, a ocasião pode ser pensada, em linguagem prática, como a experiência. Assim, a experiência seria um tipo de ajuda (mas não a única) à atualização das idéias que estão virtualmente em nossa alma, seria pela

[47] NE, I, i, §5. Ed. cit. – p.62.

contradição entre a experiência e nossos prejuízos que seríamos levados a uma busca pela verdade e a um esforço e atenção sobre nós mesmos – assim como no caso da torre retangular vista como arredondada por um juízo precipitado. É verdade que "*se pode ir longe sem nenhuma ajuda*", com uma lógica e uma aritmética totalmente naturais, como atestam certos casos semelhantes ao proposto por Platão no *Mênon*, que "*se pode fabricar as ciências em um gabinete e mesmo de olhos fechados sem apreender pela vista, nem pelo toque as verdades de que se precisa para tanto*"[48]. Isso só prova, todavia, que "*há graus de dificuldade em nos apercebermos do que está em nós (...) o espírito pode tirar os [conhecimentos inatos] de seu próprio fundo, embora freqüentemente isso não seja uma coisa fácil*"[49]. Isso não significa que possamos dispensar os sentidos e a experiência sensível, porque não pensaríamos nas idéias que pensamos "de olhos fechados" se jamais tivéssemos visto ou tocado qualquer coisa. Por isso Leibniz confessa – é ele quem emprega essa palavra – que "*a experiência é necessária (...) para que a alma seja determinada a tais ou tais pensamentos, e para que ela preste atenção às idéias*"[50], mas jamais para a formação da própria idéia, jamais para a construção de um pensamento, porque as idéias são inatas. É somente nesse sentido, porque a experiência pode funcionar como a ocasião para o pensamento de idéias, que Leibniz, conciliador por excelência, admite pensar com Aristóteles e o vulgo que nossas noções provêm dos sentidos. É verdade que não há pensamento sem sentidos, mas nossas idéias não provêem por isso dos sentidos. Podemos ter pensamentos abstratos que dependam unicamente de caracteres, isto é, cuja ligação com o sensível se dê apenas pelos caracteres – de outra forma não se compreenderia um projeto como a Característica universal –, porque as idéias não são imagens. Podemos dizer, então, que o conhecimento depende dos

[48] NE, I, i, §5. Ed. cit. – p.61.

[49] NE, I, i, §5. Ed. cit. – p.61-62.

[50] NE, II, i, §2. Ed. cit. – p.88

sentidos de duas maneiras: primeiro porque não podemos raciocinar sem caracteres ou signos que tornem sensível uma idéia (mas jamais na forma de uma imagem) e, segundo, os sentidos despertam a atenção da alma sobre si mesma, funcionam como ocasião para o pensamento de idéias que são inatas, ocasião para o desenvolvimento de idéias envolvidas ou virtualidades da alma. Não existe tábua rasa, "*não há nada que esteja no intelecto que não provenha dos sentidos a não ser o próprio intelecto*"[51].

Aristóteles é apresentado no *Discurso de metafísica* (§27) em oposição a Platão, que vai aos fundamentos das coisas, como um filósofo que escolheu o ponto de vista da prática ou do discurso conforme à prática (praticologia) ou conforme a opinião (doxologia). Leibniz apresenta assim a oposição entre a linguagem metafísica e a linguagem prática, aquela prima pelo rigor, esta pelo uso corrente, pela proximidade com a linguagem do vulgo, é uma maneira empírica de falar. "*Somos meramente empíricos em três quartos de nossas ações*"[52] e não julgamos as coisas pela razão, talvez por isso Leibniz queira dar a essas doxologias ou praticologias um sentido "*segundo o qual nada têm de falso*"[53]. Leibniz observa que já fez uso de um discurso como o aristotélico quando se referia à ação de uma substância sobre outra, embora segundo o rigor metafísico devamos dizer que isso não acontece (há uma influência ideal, não real, de uma substância sobre a outra); da mesma forma, podemos dizer que recebemos nossos conhecimentos através dos sentidos, porque as razões que determinam nossos pensamentos são exprimidas ou estão contidas mais particularmente por algumas coisas externas; mas isso se dá porque nossos pensamentos nascem uns dos outros (a razão de um pensamento é um outro pensamento) de acordo com a duração e a extensão, a série de nossos pensamentos é paralela à série do que acontece fora de nós (há pois, uma

[51] NE, II, i, §2. Ed. cit. – p.88.

[52] *Monadologia*, §28. Ed. cit. – p.136.

[53] *Discurso de metafísica*, §27. Ed. cit. – p.58.

influência ideal, não real, das coisas sobre nós) . É isso que justifica a maneira aristotélica de falar, é lícito falar que nossos conhecimentos provêm dos sentidos, porque, pelo menos em relação aos pensamentos confusos "*a consideração do corpo e não a da alma fornece alguma coisa distinta e explicável*"[54]. Em outras palavras, os pensamentos confusos são pensamentos que exprimem o universo a partir da relação que nosso corpo tem com tudo o mais, e por isso a consideração do corpo explica esses pensamentos melhor que a consideração da alma. Além disso, embora todos os nossos pensamentos tenham origem na própria alma, "*no uso ordinário da vida*" só é atribuído à alma "*aquilo de que se apercebe com maior evidência e nos pertence de maneira particular*"[55], ou seja, suas percepções distintas e acuradas; os pensamentos confusos não são atribuídos à alma pelo vulgo. Para o uso corrente da vida, quando a decifração intelectual do mundo não alcançou a distinção, essa experiência vital é suficiente, além de ser útil, "*de nada serve ir mais longe*", diz Leibniz.

Mas Leibniz adverte: "*quando se trata da exatidão das verdades metafísicas, importa reconhecer a extensão e a independência de nossa alma, que alcança infinitamente mais longe do que supõe o vulgo*"[56]. Já sabemos que nossa alma exprime Deus e o mundo, que depende apenas de Deus para existir, e que "*cada alma conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente*", porque cada percepção distinta "*compreende uma infinidade de percepções confusas que envolvem todo o universo*"[57], assim, embora no uso ordinário da vida só se atribua a ela aquilo de que se apercebe mais manifestamente, a alma possui muitas percepções sem apercepção, que Leibniz denomina "pequenas percepções", claras no conjunto, mas confusas em suas partes ou elementos,

---

[54] NE, II, xxi, §42. Ed. cit. – p.153.

[55] *Discurso de metafísica*, §27. Ed. cit. – p.58.

[56] *Discurso de metafísica*, §27. Ed. cit. – p.58.

[57] *Princípios da natureza e da graça*, §13. Ed. cit. – p.160.

percepções que não são distintas, porque não poderíamos pensar distintamente no todo do universo que é nossa alma. É por isso que Leibniz não pode aceitar a comparação de nossa alma a pequenas tábuas ainda vazias, senão em sentido prático, e corrige o dito de Aristóteles, tomado aqui como o precursor do empirismo, afirmando que não há nada no intelecto que não provenha dos sentidos, a não ser o próprio intelecto. A fórmula, na verdade, é escolástica. Aristóteles jamais concebeu o intelecto como uma pura passividade, mas como algo em potência, uma tábua onde nada está escrito em ato[58], daí que a necessidade da sensação não signifique que todo conhecimento nasça da sensação – a doutrina aristotélica é apresentada com um sentido que não é exatamente o sentido que lhe dava o próprio Aristóteles[59]. De qualquer maneira, a referência a Aristóteles tem o sentido de apresentar opiniões correntes, e de mostrar como é possível encontrar a verdade dessas opiniões sem, todavia, esquecer a verdade metafísica que as fundamenta.

Feita a distinção entre noção e idéia, a partir da oposição entre Platão e Aristóteles, podemos perguntar agora: o que exatamente é a idéia? Já sabemos que são expressões presentes em nossas almas, quer as concebamos ou não. Sabemos também que exprimem Deus, quando são distintas, e o universo, quando são confusas. Sabemos que se distinguem dos pensamentos, que também estão em nossa alma, mas correspondem a sensações e que as idéias, portanto, são independentes dos sentidos, meras ocasiões para dirigir a atenção da alma a determinadas idéias. Sabemos que a alma, ao conceber uma idéia, na medida em que emprega um esforço de atenção sobre si mesma, exerce uma ação, reproduzindo em sua pequena escala a ação divina de criação. Resta organizar essas informações para explicar o que é a idéia.

---

[58] Cf. *De Anima*, III, 4, 429b33.

[59] Cf. Burgelin, P. – *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*. Paris: PUF, 1959. – p.249.

O que é idéia?

Leibniz se debruça sobre essa questão em seu pequeno opúsculo *Quid sit Idea*. A primeira afirmação que faz a respeito disso é *"queremos dizer com a palavra 'idéia'* algo que está em nossa mente"[60]. Afasta definitivamente, com o uso da palavra "mente", a hipótese de uma relação causal entre alma e corpo, cuja comunicação se daria em uma parte do organismo humano, como a glândula pineal cartesiana, precisando em seguida que a mente não é o cérebro nem qualquer parte sutil dele. A mente não é corporal, não é material, não se localiza na matéria orgânica que constitui o corpo. Há quem creia que esse opúsculo é uma resposta à doutrina espinosana da idéia verdadeira, se for assim, o fato de Leibniz iniciar o texto afastando qualquer aproximação entre mente e cérebro remete à preocupação de negar não apenas a hipótese da glândula pineal, mas também a hipótese de uma substância extensa, ou da extensão como substancial. Acreditamos, porém, que o mais importante aqui é a afirmação do caráter inato das idéias: se a idéia é alguma coisa que está na mente e a mente se distingue do cérebro, isso que está na mente não tem qualquer relação com os sentidos, não provém do corpo.

Leibniz distingue, então, a idéia de outras coisas que estão também na mente: pensamentos, percepções, afetos. Já mostramos como as percepções da alma, seus pensamentos e as impressões sensíveis se distinguem das idéias pela correspondência estrita que mantêm com os sentidos e com a experiência – correspondência que não é uma relação causal, mas uma harmonia preestabelecida. Todas essas coisas poderiam então ser identificadas em contraponto com as idéias, que são independentes dos sentidos. A mente não é idéia do corpo, o que corresponde na mente aos movimentos do corpo e às sensações são os pensamentos, as percepções e os afetos. Mas de qualquer maneira, como a relação dos pensamentos, percepções e afetos com os sentidos é uma relação harmônica de correspondência, os sentidos são a ocasião para que eles se realizem, não a causa. Poderíamos dizer que as idéias são a causa dos pensamentos, percepções e afetos? Leibniz afirma apenas que eles não se realizam sem idéias, mas não esclarece se as idéias são a causa de sua realização ou se eles são concomitantes com as idéias. Na medida em que podemos ter uma idéia sem pensar nela, talvez possamos ter pensamentos sem idéias, toda idéia seria um pensamento (em sentido amplo), mas nem todo pensamento é uma idéia; e, nesse sentido, a idéia só poderia ser causa dos pensamentos, percepções e afetos se considerarmos todas as idéias inatas, se considerarmos que a alma tem desde sempre todas as suas idéias e que

[60] *Quid sit idea*. PS, VI – p.263.

mesmo as idéias não pensadas são causa de pensamentos, percepções e afetos, se considerarmos, enfim, que a alma se identifica com a totalidade de suas idéias inatas. Talvez por isso Leibniz afirme que *"a idéia* não consiste em algum ato de pensar, mas sim em uma faculdade"[61], faculdade ou capacidade que, segundo essa interpretação, seria a faculdade definidora da mente. Mas, para nos atermos à letra do texto, diremos que a idéia é uma faculdade porque temos idéias mesmo que não a transformemos em conceitos ou noções; se a idéia fosse um ato de pensamento só teríamos idéias no momento em que pensamos nelas, o que é contra a o inatismo. Essa diferença entre faculdade e ato de pensar aparecerá em textos posteriores como a retomada da distinção cartesiana entre forma e objeto de pensamento. Colocada a questão nesses termos, Leibniz é categórico em afirmar que as idéias são objetos de pensamento, não sua forma: *"Se a idéia fosse a forma do pensamento, nasceria e cessaria com os pensamentos atuais que lhe correspondem; mas sendo o* objeto *do pensamento, poderá ser anterior ou posterior aos pensamentos."*[62] Não se trata de uma simples mudança de terminologia em que "ato de pensar" dá lugar a "forma de pensamento" e "faculdade de pensar" dá lugar a "objeto de pensamento". Essa mudança de terminologia poderia ser explicada pelas quase três décadas que separam os textos em questão, mas um texto intermediário, o *Discurso de metafísica*, apresenta uma oscilação entre a concepção da idéia como uma faculdade, indicando, portanto, uma ação, e como objeto, que leva a pensar em uma certa passividade da alma.

Leibniz afirma no *Discurso de metafísica* que muitos tomam as idéias pela forma ou diferença de nossos pensamentos, nesse caso, uma idéia é um modo do pensamento ou do espírito, do qual recebe ou toma de empréstimo sua realidade formal[63]. Ora, para Leibniz, afirmar isso seria também dizer que só temos uma idéia, enquanto a pensamos, cada pensamento teria uma forma própria, de maneira que jamais pensaríamos duas vezes na mesma idéia, cada vez que pensássemos em uma coisa, estaríamos pensando uma idéia diferente, embora semelhante à primeira, porque a idéia deixaria de existir quando não

---

[61] Idem ibidem.

[62] NE, II, i, §1. Ed. cit. – p.87.

[63] Cf. Descartes, *Meditações*, III, 17. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973 – p.112.

pensássemos nela. Em resumo, uma idéia seria um pensamento atual, e nada mais.

Outros consideram que a idéia é um objeto imediato do pensamento ou uma forma permanente – neste caso, Descartes diria que a idéia possui realidade objetiva, que é "*a entidade ou o ser da coisa representada pela idéia, na medida em que tal entidade está na idéia*"[64]. Daí podermos concluir que a distinção apresentada por Leibniz no *Discurso de metafísica* é uma retomada da distinção estabelecida por Descartes entre a realidade formal e a realidade objetiva da idéia.

Leibniz se filia a esta última interpretação: a idéia é um *objeto imediato do pensamento*. Afirmar a idéia como objeto, como realidade inata ao espírito, é também, em oposição à idéia como forma do pensamento, afirmar a permanência e a realidade da idéia independente de nosso pensamento atual. E a prova dessa objetividade é que "*a nossa alma tem sempre nela a qualidade de se representar qualquer natureza ou forma, seja qual for, quando surge a ocasião de pensar nela*"[65]: nossa alma tem a qualidade de tornar presente à consciência as idéias que existem virtualmente na mente, de se representar qualquer natureza ou forma, e a experiência sensível é apenas a ocasião para que as idéia ressurjam em nossa consciência; as idéia respondem às circunstâncias ou correspondem às coisas, porque nossos pensamentos nascem em nós pela relação de todas as coisas e segundo a ordem da duração e da extensão. Mas se a experiência é uma ocasião, é porque as idéias existem "*em nós e sempre em nós, quer nela pensemos ou não*"[66].

Considerando a idéia um objeto de pensamento, Leibniz oferece então uma definição: a idéia é a *qualidade* de nossa alma de exprimir alguma natureza, forma ou essência, "*porque a nossa alma exprime Deus, o universo e*

---

[64] *Objeções e respostas*, Def. III. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril cultural, 1973 – p.179.

[65] *Discurso de metafísica*, §26. Ed. cit. – p.56.

[66] *Idem ibidem.*

todas as essências, assim como todas as existências"[67]. Não seriam conceitos inconciliáveis: por um lado, objeto de pensamento, que remete a uma certa passividade de percepção, e, por outro, qualidade da alma de exprimir? O texto do *Discurso*, oscilando entre as duas definições, é fiel ao texto de 1678, *Quid sit idea*. Retomemos esse texto para entender por que.

Até aqui o que sabemos de seguro é que Leibniz afasta a definição da idéia como forma do pensamento ou ato de pensar. Mas que relação existe entre a faculdade de pensar ou a qualidade de exprimir e o objeto de pensamento? Objeto de pensamento não é o mesmo que a faculdade de pensar ou a qualidade de representar. Mas ambas as definições dão conta da idéia.

A definição progressiva da idéia apresentada por Leibniz no *Quid sit idea* afirma que, além de ser algo em nossa mente (o que remete a objeto de pensamento) e não consistir em um ato, mas na faculdade de pensar, a idéia "*requer* uma faculdade ou facilidade próxima de pensar em uma coisa"[68]. Em outras palavras, uma vez que temos o poder de pensar em qualquer coisa, o que define a idéia é o fato de ser um objeto imediato do pensamento. O adjetivo "imediato" acrescido a objeto de pensamento nos *Novos ensaios*, e o adjetivo "próxima" da faculdade ou facilidade de pensar em uma coisa no *Quid sit idea* podem ser lidos como uma retomada da distinção entre idéia e noção do *Discurso de metafísica*: temos idéias de tudo e temos todas as idéias em nossa alma, mas aquelas em que pensamos expressamente ou aquelas que são trazidas à consciência, chamam-se noções, as noções ou conceitos seriam o objeto imediato da alma; temos o poder remoto de pensar em qualquer coisa, temos o poder de receber idéias de qualquer coisa, essa faculdade remota não seria propriamente a idéia, a idéia é uma faculdade próxima de pensar em alguma coisa – nos termos do *Discurso de metafísica* essa faculdade próxima seria origem da noção, do pensamento atual de uma idéia. Mas "imediato" e

[67] *Idem ibidem.*

[68] *Quid sit idea.* PS, VII – p.263.

"próxima", na medida em que se opõem a mediato e remota, indicam também que pode haver um objeto mediato e uma faculdade remota. Sobre a faculdade remota acabamos de falar, trata-se dessa capacidade da alma de pensar em tudo. Os objetos mediatos são os objetos externos sensíveis[69] e são mediatos porque nenhuma coisa exterior à alma tem qualquer ação sobre ela; mas na medida em que alma os representa e eles não atuam sobre a alma, é preciso que haja uma mediação entre os objetos e a alma, essa mediação é feita pela idéia. Uma vez que a idéia representa algo, ela estabelece uma relação entre essa coisa e a alma, mas não como um terceiro termo, as idéias constituem a própria alma e é por isso que Leibniz pode afirmar que as idéias são os objetos imediatos internos da alma e que *"a própria alma é seu objeto imediato* interno"[70]. Se as idéias e a alma identificam-se como objetos imediatos internos é porque, em certo sentido, as idéias constituem a alma e, nesse sentido, não é de admirar que a idéia possa ser definida como uma faculdade.

A idéia é um objeto de pensamento, um objeto imediato e interno. A alma é seu próprio objeto imediato interno. O universo é seu objeto mediato e externo. Da mesma maneira que "imediato" indica a existência de objetos mediatos; "interno" indica a existência de objeto externo. O universo é um objeto externo à alma, mas é mediato. Pode haver objeto imediato externo? "*Os objetos externos sensíveis são apenas mediatos, porque não poderiam agir imediatamente sobre a alma. Deus somente é o objeto* imediato externo"[71], e por uma razão óbvia, apenas Deus atua sobre a alma, criando-a e mantendo-a na existência. Na medida em que Leibniz identifica o caráter de imediato com uma ação direta sobre a alma, somente Deus pode ser objeto imediato externo da alma. Uma vez que todas as idéias são inatas ao espírito, embora pareçam provir da experiência, ainda que possamos dizer em linguagem prática que os

[69] NE, II, i, §1. Ed. cit. – p.87.

[70] NE, II, i, §1. Ed. cit. – p.87.

[71] NE, II, i, §1. Ed. cit. – p.87.

objetos exteriores agem sobre a alma, é preciso reconhecer a verdade metafísica do inatismo e da independência da alma e, assim, reconhecer que se alma é seu único objeto imediato interno, é porque depende apenas de Deus para existir, daí Deus ser seu único objeto imediato externo.

Poderíamos, no entanto, perguntar com Burgelin[72], o que distingue a relação que uma substância mantém com Deus da relação com outras substâncias exteriores? Porque Deus, como as outras substâncias (se existirem), está fora de nós. Sabemos *"que cada substância é como um mundo à parte, independente de qualquer outra coisa, excetuando Deus"*[73]; sabemos que Deus é causa das essências e das existências; que dependemos de Deus porque Ele *põe* nossa essência na existência, e, mais que isso, *mantém* nossa substância na existência pela criação continuada. Mas sabemos também que tudo o que nos acontece, acontece por uma espontaneidade própria de nossa substância, porque a substância individual é um ser completo, cuja noção é tão perfeita que é suficiente para "*compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui essa noção*"[74]. Logo, essa dependência em relação a Deus não poderia se manifestar através de uma ação causal direta de Deus sobre nosso pensamento. É verdade que a alma é seu único objeto imediato interno porque sua essência é "*uma expressão, imitação ou imagem da essência, pensamento e vontade divinos e de todas as idéias aí compreendidas*"[75], mas isso é o mesmo que dizer que Deus age em nossa alma e excita nossa percepção? Certamente vemos as coisas por meio de nossas idéias, já que nenhuma substância age sobre nossa alma, sem portas nem janelas; e, nesse sentido, porque nossas idéias e nosso ser vêm de Deus, dependemos dele por seu concurso ordinário; mas parece haver uma certa distância entre essa

---

[72] Burgelin – *Op. cit.* – p.254-255.

[73] *Discurso de metafísica*, §14. Ed. cit. – p.29.

[74] *Discurso de metafísica*, §8. Ed. cit. – p.17.

[75] *Discurso de metafísica*, §28. Ed. cit. – p.60.

afirmação e dizer que Ele age imediatamente sobre nós para excitar nossa percepção e produzir nossos pensamentos.

Leibniz precisa, por um lado, preservar a transcendência divina e, por isso, mantém a afirmação de que Deus está fora de nós, sob o risco de cair na causa imanente espinosana. Mas por outro lado, diante da abrangência ou extensão que atribuiu às substâncias individuais, precisa sublinhar nossa dependência em relação a Deus, já que somos seres possíveis e não seríamos postos na existência, nem continuaríamos existindo, se não fosse por um ato de escolha da vontade livre de um Deus sábio e bom. A solução parece ser a fórmula "objeto imediato externo", que traz o risco do ocasionalismo e leva Leibniz a formular a tese da harmonia preestabelecida[76].

É para evitar o risco de cair no ocasionalismo de Malebranche que Leibniz explica "objeto imediato externo" por fórmulas como "vemos as coisas *por* Deus", que "*pelo seu* concurso ordinário, *nos determina a pensar [nas idéias] efetivamente, ao mesmo tempo que os nossos sentidos estão dispostos duma certa maneira* segundo as leis *por Ele estabelecidas*"[77]**.** Pela harmonia preestabelecida, Leibniz evita a influência direta de uma substância sobre outra (cada substância, uma noção completa sem janelas, concorda com todas as outras por sua espontaneidade própria) e o milagre perpétuo de um *Deus ex machina* que restitui o mundo à existência em cada momento de um tempo descontínuo. O mundo é como um relógio, regulado desde o começo: não precisa da ação de Deus intervindo a todo tempo para garantir que o que existiu continue existindo no momento subseqüente, não precisa de milagres, cada estado nasce do estado passado e gera de si o estado futuro. Não há influência de uma substância sobre outra, nem do corpo sobre a alma ou vice-versa, mas

---

[76] O próprio Leibniz considera a tese da harmonia preestabelecida como sua maior descoberta (certamente porque ela marca a singularidade de sua filosofia em relação ao cartesianismo, ao espinosismo e ao ocasionalismo). Cf. Burgelin – *Op. cit.* – p. 257.

[77] *Discurso de metafísica*, §28. Ed. cit. – p.60 (não itálico nosso).

tudo concorda pelas leis ordinárias do mundo estabelecidas por Deus, há um desenrolar no tempo ou um desenvolvimento paralelo das séries que definem cada substância individual e esse paralelismo garante o acordo, a harmonia[78].

É assim que a série de nossas idéias se harmoniza com as disposições de nossos sentidos e estes com o estado do mundo a cada momento: o que a alma percebe são suas mudanças internas, ou idéias, cuja causa é Deus. Daí Leibniz afirmar que Deus é a luz que ilumina todo homem, confirmando sua tese pela referência à Escritura, e se remetendo, como as Sagradas Escrituras e os Padres, a Platão: trata-se de uma interiorização em sentido moderno da luz do Sol platônico[79], e nesse sentido, a luz que Deus concede aos espíritos para esclarecer seu entendimento permite uma atualização de idéias virtuais. Então, Deus está fora de nós, mas a ação que exerce sobre o entendimento é interna, porque permite que a alma conheça e torne presente as idéias que existem nela; o conhecimento não tem origem externa à alma, a alma humana conhece a si mesma graças à ação de Deus sobre ela. Essa ação é a ação de criação e manutenção na existência de cada alma e de todas as coisas, é uma ação contínua e causal, como todo efeito exprime sua causa, somos expressão de Deus e nossas idéias exprimem as idéias de Deus.

Em resumo, Deus é nosso objeto imediato externo porque ilumina nossa alma, de acordo com as leis ordinárias, de maneira que ela atualiza conhecimentos inatos. Para se prevenir contra a acusação de ocasionalismo e se contrapor a Malebranche, Leibniz afirma no *Discurso de metafísica* que pensamos pelas nossas próprias idéias e não pelas de Deus: vemos as coisas *por* Deus, mas *em* nós.

Essa oposição em relação a Malebranche é feita em dois momentos: num primeiro momento Leibniz retoma sua explicação da natureza da substância

---

[78] Cf., por exemplo, Carta a Arnauld, 30/04/1687. *In Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Ed. Le Roy. Paris: Vrin, 1966 – p.159-169.

[79] Cf. Burgelin – *Op. cit.* – p.258.

individual, "*toda a extensão e a independência de nossa alma, que a faz conter tudo o que lhe acontece e exprimir Deus e, com ele, todos os seres possíveis e atuais, como um efeito exprime a sua causa*"[80]. Pensar pelas idéias de outrem, diz Leibniz, é inconcebível, é não considerar a verdadeira natureza da substância individual e, em última instância, negar a existência de substâncias individuais ao negar às almas a ação de pensar, é tornar a alma puramente passiva. Eis por que, num segundo momento, Leibniz afirma que a substância tem não apenas a potência passiva de ser afetada de uma certa maneira – lembremos da definição da idéia como objeto de pensamento –, mas tem também uma potência ativa de suscitar em si mesma essas afecções, de tornar presente uma idéia inata virtual, de esforçar-se e dedicar atenção a si mesma para pensar distintamente uma idéia – trata-se da faculdade ou qualidade da alma de exprimir uma essência, forma ou natureza. A natureza da alma é tal que ela possui marcas ou sinais de seus pensamentos futuros, que se tornarão distintos, ou serão pensados com consciência, no momento devido de acordo com a harmonia preestabelecida. A alma é essa espontaneidade, esse movimento de desenrolar ou esse desenvolvimento no tempo – e é isso que identifica a lei do ser e a lei do conhecer, porque ser e conhecer são o mesmo, a ação de desenvolver o virtual. E embora a criação tenha uma prioridade em relação ao conhecimento, porque é uma ação sobre uma multiplicidade infinitamente infinita, enquanto o conhecimento, que a exprime, é uma ação sobre uma multiplicidade apenas infinita, sobre um aspecto da infinitude divina[81], a correspondência entre a ação de criar e a ação de conhecer se mantém. O fato de Deus ser nosso objeto imediato externo de pensamento não retira da alma essa espontaneidade ou potência ativa, não pode privar a alma da ação que define as substâncias.

---

[80] *Discurso de metafísica*, §29. Ed. cit. – p.62.

[81] Cf. Serres, M. – *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques*. Ed. cit. – volume I, p.51.

O que é essa ação? Em que sentido a idéia concilia uma potência passiva da alma de ser afetada quando pensa em alguma coisa e uma potência ativa em virtude da qual existam marcas da produção desse pensamento na substância desde sempre? Trata-se da relação entre impressão e expressão.

Seguindo a definição progressiva de idéia no *Quid sit idea*, vemos Leibniz acrescentar que, quando dizemos que a idéia impõe uma faculdade próxima de pensar em alguma coisa, não se oferece com isso uma definição suficiente da idéia, porque, além de termos pensamentos que não são idéias, há métodos que levam à coisa sem que por isso tenhamos idéia dessa coisa, como o método de enumerar as secções de um cone leva às hipérboles opostas sem que tenhamos idéia dessas hipérboles. Para que haja uma idéia de uma coisa, "*é necessário que haja algo em mim* que não só conduza à coisa, mas também a exprima"[82]. A idéia que é objeto imediato interno de nossos pensamentos "*é uma expressão da natureza ou das qualidades das coisas.*"[83] A idéia é uma expressão. Eis por que não há contradição entre objeto de pensamento e faculdade. A idéia é tanto um objeto de pensamento que conduz à coisa, corresponde a ela de alguma maneira, como uma faculdade ou qualidade da alma de exprimir essa coisa. A própria idéia tem esse duplo aspecto[84]: como objeto de pensamento se define como uma expressão "passiva" de uma multiplicidade infinita, expressão do mundo, ou como expressão das idéias divinas; como faculdade, a idéia tem um movimento, uma direção, ela exprime uma coisa conduzindo a essa coisa, a idéia é dinâmica porque é uma ação da alma. A relação entre expressão passiva e expressão dinâmica pode ser entendida em analogia com a relação entre percepção e apetição das substâncias: a percepção é a expressão de uma multiplicidade infinita na unidade da substância e a apetição a ação interna à substância que a faz passar

[82] PS, VII – p.263.

[83] NE, II, i, §1. Ed. cit. – p.87.

[84] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960 – p.146.

de uma percepção a outra, assim a cada variação de uma corresponde uma variação da outra, reciprocamente, de modo que se pode dizer que a percepção é ativa[85]. Assim, Leibniz parece conciliar uma certa passividade da alma de perceber um objeto de pensamento com uma faculdade ativa da alma de exprimir uma essência ou uma existência, Deus e o mundo, quando a ocasião para isso se apresenta. Não seria possível tornar presente esse objeto da alma que existe sempre nela e só nela, se a alma não fosse expressiva; não seria possível pensar em uma idéia se se tratasse apenas de uma percepção passiva da alma.

O caminho da impressão à expressão exige a ação da alma sobre si mesma. Há uma certa passividade da alma de ser afetada quando pensa em alguma coisa, por isso Leibniz fala que recebemos as idéias, as idéias são objetos de pensamento, a idéia é uma impressão na alma, impressão perceptiva. Mas, concomitante com essa passividade, porque a idéia nos conduz à coisa de que é idéia, e nessa condução produz um conhecimento, há uma ação da alma, a ação reflexiva que é também a ação expressiva. Exprimir é agir. A idéia é então essa faculdade da alma de exprimir qualquer coisa, de produzir um conhecimento sobre qualquer coisa, de trazer à consciência idéias inatas. Ora, exprimimos Deus como um efeito exprime sua causa e, já sabemos, a relação de causalidade é o máximo e o mínimo da relação de expressão, é a quase identidade. Deus é nosso objeto externo imediato porque, embora fora de nós, age diretamente sobre a substância criando-a e conservando-a na existência. A ação divina sobre a alma se traduz como ação causal, Deus é causa de nossa existência, causa de nosso ser, e assim, causa de nossas idéias e da harmonia entre o pensamento de idéias e uma certa disposição do universo externo à alma que corresponde às impressões da alma. O universo é nosso objeto externo mediato porque entre mim e o mundo há Deus, há a harmonia preestabelecida

[85] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.144.

entre a alma e o corpo, a harmonia universal entre todas as substâncias, a harmonia entre o que se passa internamente na alma e o que acontece externamente no mundo. Mas na medida em que essa mediação divina entre a alma e o mundo é feita de acordo com as leis ordinárias da natureza, podemos dizer que entre mim e o mundo há o mundo que é minha alma: a alma é seu objeto imediato interno. E esse objeto imediato interno é constituído por idéias. Quando a alma mergulha em si mesma na reflexão, debruça-se sobre suas próprias idéias. Pensamos com nossas próprias idéias, não com as idéias de Deus, e nossas idéias exprimem as idéias divinas, por isso convimos com Deus nas mesmas relações, as idéias são relações, são essas relações presentes nas idéias de Deus que nossas idéias exprimem. Vemos as coisas por Deus, mas em nós mesmos: por Deus porque Deus é causa universal, em nós porque pensamos com nossas próprias idéias.

A idéia é uma expressão e, na relação de expressão, não é preciso que haja semelhança estrita entre o exprimido e a expressão, mas apenas que se conserve uma analogia de relações entre essas duas coisas, de maneira que, pela contemplação das relações presentes na idéia, a alma possa conhecer a coisa. As idéias exprimem Deus e o mundo. No primeiro caso, diz Leibniz, são distintas, no segundo, confusas. Por que? Talvez possamos explicar essa diferença entre as idéias pela noção de objeto imediato e objeto mediato externos. Os objetos externos sensíveis, na medida em que não agem diretamente sobre a alma, são objetos mediatos. A mediação entre o externo e nosso mundo interno pode ser atribuída a Deus ou à alma: conhecemos as coisas por nossas idéias que são nosso objeto interno imediato, mas na medida em que Deus é causa de nosso ser, de nossa ação, de nosso pensamento, e é a razão da harmonia preestabelecida, da harmonia universal, da correspondência entre o mundo interno de cada indivíduo e o que se passa com a totalidade dos fenômenos, conhecemos as coisas por Deus. Nossas idéias exprimem, portanto, as idéias de Deus. Como Deus é um objeto imediato, embora, externo, quando as idéias

representam Deus, podem ser distintas. Os objetos mediatos são representados confusamente. Mas essa separação entre idéias distintas e confusas, na medida em que a idéia não é uma realidade estanque, é apenas aparente. Uma idéia confusa pode ser progressivamente iluminada e ganhar distinção, para isso precisa exprimir a causa – a causa da coisa exprimida, a causa da idéia que a exprime, a causa da relação de expressão. Em outras palavras, uma idéia confusa pode ser pensada com distinção se representar Deus, se conhecermos as relações presentes na idéia, relações que correspondem a relações nas idéias divinas. Não podemos abarcar a infinidade presente em cada percepção sensível, a idéia de uma coisa ou de objetos sensíveis nunca se restringe apenas à própria coisa, envolve a totalidade na qual essa coisa e meu próprio pensamento estão inseridos. Não podemos compreender essa totalidade infinita, essa infinidade presente em cada impressão. Mas podemos conhecê-la, podemos explica-la pela causa, desprendendo o que está exprimido em cada impressão, desenvolvendo a expressão. No nível dos efeitos esse desenvolvimento implicaria uma análise infinita, da qual podemos apenas dar a razão, e a razão é Deus. É preciso passar para o nível da causa. Não se quer com isso dizer que não compreendemos a infinidade dos fenômenos, mas somos capazes de compreender a infinitude divina. Não somos. Mas na medida em que as relações no interior de cada uma de nossas idéias exprimem relações presentes nas idéias divinas, podemos conhecer essas relações e exprimir Deus com consciência do que fazemos. Uma idéia confusa se torna distinta quando conhecemos essas relações presentes nela. E ao conhecer essas relações, embora jamais possamos abarcar com o pensamento a infinitude divina, conhecemos um pouco o infinito, o exprimimos. Cada expressão do infinito, por mais parcial que seja, é uma expressão *do infinito*. Assim como na matemática conhecemos o infinito por sua razão e sem conhecer cada termo de uma série infinita temos, todavia, a possibilidade de conhecer qualquer termo dessa série infinita por meio de sua razão, assim também, cada idéia que temos,

na medida em que exprime uma idéia divina, exprime o infinito de um ponto de vista e exprime a razão da infinidade do mundo. A infinidade do mundo é também um signo da infinitude divina, uma expressão. Mas essa infinidade nos é dada a conhecer pela mediação de sua causa, objeto imediato externo que age sobre a alma.

A diferença entre objeto imediato externo e objeto mediato externo explica a diferença entre idéias confusas e distintas, em última instância, porque o mundo é expressão de Deus. Assim, nossas idéias são confusas quando representam apenas o universo porque exprimem um efeito sem explicar sua causa. E são distintas, quando exprimem Deus porque exprimem aquele efeito ao exprimir sua causa. Na verdade, uma idéia que representa o universo exprime necessariamente Deus como causa, mas essa expressão é confusa, está envolvida, implicada. Quando transformamos uma idéia confusa em distinta, desenvolvemos, explicamos aquela idéia.

Assim, a expressão na alma racional é sua faculdade de se representar qualquer coisa, ou a qualidade de pensar em tudo: em Deus (quando tem idéias distintas), no universo (através das idéias confusas)[86], nas essências ou formas (isto é, no possível, submetido apenas ao princípio de não contradição), nas existências ou naturezas (que exigem o princípio de razão suficiente). A essência de cada alma racional é a expressão sem limites de tudo, a expressão de sua causa; mas a natureza da alma é aquilo que em nós é limitado, ou seja, aquilo que a alma exprime com maior perfeição lhe pertence de maneira particular, isso é sua potência[87]. Poderíamos dizer, isso é seu ponto de vista, sua perspectiva dessa totalidade que exprime sem limites.

As definições e os signos

[86] NE, II, i, §1. Ed. cit. – p.87.

[87] *Discurso de metafísica*, §16. Ed. cit. – p.34-35.

A alma é expressiva em dois sentidos: num primeiro sentido, porque percebe tudo, exprime o universo por seu próprio ser, por essa multiplicidade que constitui sua essência; mas num segundo sentido, a alma é expressiva por seu esforço ativo de conhecimento, esse esforço é a ação de tornar presente à consciência o que está inscrito – e escrito – na alma. Os dois sentidos de expressão são o mesmo, uma vez que essa totalidade confusa é o objeto sobre o qual a ação de conhecimento se exerce. O livro da natureza é a própria alma. Nesse sentido não percebemos o mundo, extraímos todos os conhecimentos de nosso próprio fundo. A língua primitiva está impressa em nós desde a criação, diz Serres[88]; e esta língua primitiva é traduzida em língua positiva por meio de nossos conhecimentos ou de nosso saber positivo, que reproduz em nosso pequeno departamento o que apreendemos do mundo. Assim como a lei do ser e a lei do conhecer são formalmente a mesma, há um isomorfismo entre a teoria da idéia e a teoria dos caracteres ou signos. Assim como nossas idéias exprimem as idéias divinas, os signos que usamos para conhecer exprimem as relações entre nossas idéias e as relações presentes no interior de cada idéia. O que importa são as relações. Eis por que, uma vez que toda idéia envolve o infinito, seja a infinidade do mundo presente em cada impressão, seja a infinitude de Deus, que exprime como causa universal, a evidência em Leibniz jamais poderá ser dada em termos de conteúdo e encontrará na forma seu lugar. A forma é a expressão das relações. Por isso, não importa que pensemos com nossas própria idéias e que elas se distingam das idéias de Deus – sobretudo porque apreendemos as coisas por partes, enquanto o entendimento divino é intuitivo –, basta que elas exprimam as idéias divinas, isto é, que elas conservem uma analogia de relações. Por isso também não importa que utilizemos caracteres arbitrários para significar nossas idéias, basta que a relação entre os caracteres correspondam a relações presentes na idéia. Um conjunto de caracteres (uma língua, ou a aritmética por exemplo) deve possuir uma conexão própria, de maneira que a multiplicidade de caracteres seja capaz de exprimir uma multiplicidade de sentido. Essa conexão é invariável, porque exprime (ou deve exprimir) relações reais. Cada conjunto de caracteres possui leis próprias, leis internas e invariáveis, de maneira que, quando procuramos estabelecer relações entre conjuntos distintos (pensemos, por exemplo, em duas línguas diferentes), a conexão entre os caracteres de uma língua devem exprimir a conexão entre os caracteres da outra. Não se trata de simplesmente traduzir, palavra a palavra, uma língua na outra. É preciso encontrar na nova língua as relações entre as palavras da primeira língua. E essas relações são tão diferentes quanto as línguas diferem entre si, mas elas se

[88] Serres, M. – *Le système de Leibniz*. Ed. cit. – p.103.

entreexprimem. Há uma organização própria no interior de cada multiplicidade de caracteres, cada conjunto obedece a sua própria lei, mas todos os conjuntos exprimem, com essas leis, nossas idéias. É por isso que a forma tem prioridade sobre o conteúdo, podemos dizer que a forma instrui sobre o conteúdo, porque o que interessa são as relações entre os conteúdos: para manter o exemplo da tradução de uma língua em outra, suponhamos que cada uma das línguas tem sua palavra para designar um mesmo objeto de conhecimento, podemos traduzir essa palavra em nossa língua, mas só saberemos se efetivamente corresponde ao mesmo objeto quando colocarmos a palavra em relação com outras e se compreendermos esse sistema de relações.

Encontramos, assim, três níveis expressivos: primeiro a expressão "passiva" da totalidade do universo em cada alma; depois a expressão ativa no esforço da alma de se desenvolver, no ser e no conhecer, esforço que leva ao conhecimento das idéias inatas; e, por fim, a expressão do universo e de Deus no saber positivo produzido pelos homens. Os três níveis estão intimamente ligados: entre o primeiro e o segundo nível há identidade na medida em que a totalidade confusa passivamente exprimida é o objeto sobre o qual a ação expressiva de conhecer se exerce; ora, não pensamos sem caracteres, então a multiplicidade de caracteres arbitrários (sejam palavras, sejam números ou qualquer outro signo) que utilizamos para conhecer deve exprimir nossas idéias. Trata-se sempre de manter uma analogia de relações: os caracteres exprimem relações presentes nas idéias, que exprimem as relações entre as coisas ou, o que em certo sentido é o mesmo, as relações presentes nas idéias de Deus. Em sentido inverso, Deus se exprime no mundo, que está exprimido em nossas idéias, que se exprimem por meio de caracteres. O que mantém todos esses níveis expressivos interligados é a invariabilidade das relações, ou a forma como organizamos os conteúdos. O que fixa essa forma são as definições. E, nesse sentido, a própria idéia pode ser pensada como uma definição. Daí a importância da teoria das definições em Leibniz. A definição é a expressão da idéia, a ordem dos caracteres em uma definição exprime a ordem dos caracteres do definido. E porque a relação entre definido e definição é uma relação expressiva, não é preciso que haja semelhança em sentido estrito entre os caracteres da definição e do definido, o que mantém a semelhança em sentido leibniziano é a ordem ou a relação entre esses caracteres. Essa ordem pode mudar de acordo com o ponto de vista e, por isso, é possível produzir muitas definições de uma mesma coisa se elas forem compossíveis[89]. Os caracteres são o instrumento humano de conhecimento das coisas, assim

[89] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.188.

eles não nos afastam das coisas[90], ao contrário, uma vez que a relação entre os caracteres em uma definição exprime a relação entre os caracteres ou características das coisas, eles nos permitem penetrar nas coisas.

*

Leibniz estabelece uma diferença entre as definições nominais e reais e, nestas, entre a definição real pura e simples, a definição causal e a definição perfeita ou essencial. Uma definição é nominal quando indica certas características da coisa, o que nos permite distinguir a coisa entre outras semelhantes, mas não indica a possibilidade mesma da coisa, isto é, a totalidade dos elementos da noção e a compatibilidade entre eles. Assim, posso definir um parafuso sem fim como uma linha sólida cujas partes são congruentes, ou seja, podem incidir umas sobre as outras; e, embora essa seja uma propriedade recíproca (pode-se permutar o sujeito "parafuso sem fim" e o predicado "uma linha sólida cujas partes são congruentes", já que as outras linhas cujas partes são congruentes, a linha reta e a circunferência do círculo, não são sólidas, mas traçadas *in plano*), isto é, embora essa definição valha nos dois sentidos, como uma ligação biunívoca entre o definido e a definição, essa definição não me dá a possibilidade da coisa. Mesmo respeitando o critério que caracteriza uma boa definição[91], a ligação biunívoca entre definição e definido, podemos duvidar se essa noção (parafuso sem fim) é possível se partimos da definição apenas. Por isso, a menos que se conheça essa possibilidade por experiência ou em uma demonstração, as conseqüências que se pode obter a partir de uma definição nominal não são certas. Eis por que, contra Hobbes, Leibniz afirma que as verdades não dependem dos nomes. Para Hobbes, a verdade está nas palavras e não nas coisas[92] e as primeiras verdades nascem da vontade daqueles que primeiro impõem nomes às coisas e daqueles que aceitam esses nomes estabelecidos por outros[93]; a ciência consiste, portanto, nas palavras e o sentido das palavras

---

[90] MS, IV – p.461.

[91] Leibniz considera que as melhores definições são definições de dois termos, entre outras razões, certamente porque assim pode haver reciprocidade entre definição e definido: *"seria vantajoso por muitas razões que as definições pudessem ser de dois termos: isso sem dúvida abreviaria muito e todas as divisões poderiam ser reduzidas a dicotomias, que são a melhor espécie de definição e servem bastante à invenção, ao julgamento e à memória."* (NE, III, iii, §10. Ed. cit. – p.226). Cf. Serres, M. - *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques*. Ed. cit. – volume I, p.22, nota 1.

[92] *De corpore*, III, 7.

[93] *De corpore*, III, 8.

é fixado por definições nominais e é, em última instância, arbitrário. Ora, dirá Leibniz, se as palavras são arbitrárias, as noções que elas conotam não podem ser.

Podemos dizer que Leibniz adota sim, com ressalvas, uma doutrina convencionalista da linguagem. As palavras, como outros signos, servem em primeiro lugar para registrar nossos próprios pensamentos e, neste caso, é indiferente as palavras de que nos servimos contanto que nos lembremos do sentido que atribuímos a cada signo e que não mudemos esse sentido; em segundo, as palavras servem para comunicar nossos pensamentos – "*as palavras são tanto marcas (notae) para nós (como poderiam ser os caracteres numéricos ou da álgebra), quanto signos para os outros*"[94]. Enquanto signos, as palavras devem permitir o entendimento de nossos pensamentos (que se torna impossível se não temos uma idéia determinada e constante para cada palavra), devem fazê-lo de modo fácil (o que não ocorre quando se tem idéias muito complexas, sem possuir ao mesmo tempo nomes distintos, e este defeito pode ser tanto das línguas como dos homens), e devem, por fim, abrir as portas para o conhecimento das coisas, do que se tornam incapazes se ao pretenderem significar idéias deixam de concordar com o real[95]. Mas, mesmo como "convencionalista", o filósofo evita reduzir a verdade mesma a um fato subjetivo e contingente: "*o arbitrário se encontra somente nas palavras, jamais nas idéias. Porque estas exprimem possibilidades*"[96]. Embora o "nome" sirva para apontar uma coisa e conservar a memória e o conhecimento atual dessa coisa, a idéia dessa coisa não é uma "essência nominal", como quer Filaleto[97], o interlocutor de Leibniz nos *Novos Ensaios*, as essências não dependem da escolha dos nomes.

Na verdade, Leibniz sugere bem mais que isso: não apenas a conexão entre os signos ou caracteres exprime uma ordem natural – que tem uma correspondência, com algumas variações, em todas as línguas[98] – , mas os signos mesmos têm possivelmente um fundamento natural. Certamente as línguas não são determinadas por uma necessidade natural, já que se fosse assim, se houvesse uma conexão necessária entre certos sons articulados e as idéias que eles exprimem, todos os homens falariam uma só língua. Mas, para Leibniz, as línguas não são determinadas apenas por razões morais, ou escolhas, existem

---

[94] NE, III, ix, §3. Ed.cit. – p.262.

[95] Cf. NE, III, xi, §§23-25. Ed. cit. – p.273-274.

[96] NE, III, iv, §17. Ed. cit. – p.233.

[97] Cf. NE, III, v, §10. Ed. cit. – p.236.

[98] Cf. PS, VII – p. 192. Tradução de Olaso, "Diálogo sobre la conexión entre las cosas y las palavras" *in Escritos Filosoficos*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982 – p.175.

também razões naturais, em que entra o acaso, que determinam o uso das palavras. A hipótese do filósofo é que as "*línguas vêm todas de uma mesma fonte e podem ser tomadas como alterações de uma mesma língua*"[99]: assim como ladrões criam as gírias ou jargões, para não serem entendidos, a partir de línguas que conhecem, seja mudando a significação das palavras por metáforas, seja criando novas palavras por composição ou derivação, assim também as línguas se transformam pela relação entre os povos, que misturam línguas vizinhas, ou alteram uma língua tomada como base, corrompendo-a, misturando palavras, negligenciando e mudando o que suas regras prescrevem, acrescentando novos vocábulos...[100] E há entre certas línguas, nem sempre vizinhas de tempo e espaço, raízes comuns tão numerosas e de uma conveniência tão manifesta que não se pode atribuí-las ao simples acaso, nem apenas às relações entre os povos, e sim talvez à migração das populações. Se falássemos a língua primitiva, se a possuíssemos em sua pureza ou, pelo menos, bastante conservada para ser reconhecível, então as razões das conexões entre os sons e as idéias, fossem físicas ou por instituição arbitrária (mas sábia e digna do primeiro autor), apareceriam[101]. Não conhecemos a língua primitiva, contudo, diz Leibniz, se nossas línguas são derivativas, hão de conservar qualquer coisa de primitivo que sobreviveu em meio às palavras novas, formadas pelo acaso sobre a base das razões físicas. E Leibniz encontra, por meio do estudo comparativo das línguas, numerosos exemplos que indicam essa relação das línguas com um língua primitiva, exemplos que, embora parciais, apontam de alguma forma uma conexão natural entre sons e idéias. São palavras que significam os sons que o animais fazem (os sapos, do latim *coaxare*, coaxar em português, *couaquen* ou *quaken* em alemão, usada depois para significar todo tipo de sons de tagarelas), ou o "R" usado pelos alemães, celtas e povos aparentados para significar um movimento violento e um barulho como o da letra, ao qual vem se opor o "L" que indica, então, um movimento mais suave, "*sem falar de uma infinidade de denominações semelhantes que provam que há algo de natural na origem das palavras, que marcam uma relação entre as coisas e os sons e os movimentos dos órgãos da fala*"[102]. Não apenas a relação entre caracteres exprime uma relação entre as coisas, mas os próprios caracteres verbais podem corresponder a caracteres nas coisas, e as palavras

[99] NE, III, ii, §1. Ed. cit. – p.218.

[100] NE, III, ii, §1. Ed. cit. – p.217.

[101] Cf. NE, III, ii, §1. Ed. cit. – p.219.

[102] NE, III, ii, §1. Ed. cit. – p.220.

podem traduzir exatamente as conexões de um pensamento[103]. Daí o interesse do filósofo pelo estudo comparativo das línguas[104]. Os estudos de Leibniz a esse respeito abarcam tanto a vertente filosófica ou especulativa da questão, isto é, a tradição que desde o *Crátilo* de Platão se interroga sobre a origem natural ou convencional das palavras, quanto a vertente mais científica ou empírica[105]. Ambas vertentes, a especulativa e a empírica, são explicadas a partir da harmonia das línguas, esta entendida não como o lugar comum do século XVII que afirma parentesco de um grupo determinado de línguas, mas metafisicamente, como uma unidade na variedade, como a ordem e a justiça que reinam do todo do mundo criado, como um princípio de inteligibilidade: a diversidade das línguas não pode ser um obstáculo à universalidade do pensamento, as línguas não rivalizam entre si na expressão das coisas, mas na capacidade de traduzir o que é dito em outra língua (todas são imperfeitas e, como um todo, são complementares). As línguas, diz Leibniz, são os monumentos mais antigos dos povos, mais antigos que a escrita ou a arte, assim *"quando não houver mais livros antigos a examinar, as línguas terão lugar de livros (...). Se registrará, com o tempo, e se colocará em dicionários e gramáticas todas as línguas do universo, e a gente as comparará; o que terá muitos usos tanto para o conhecimento das coisas (...), como para o conhecimento de nosso*

---

[103] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.184.

[104] Leibniz toma parte no movimento de pesquisa empírica sobre a particularidade e a diversidade das línguas que, na segunda metade do século XVII, tinha duas direções principais: o inventário e descrição das línguas, que se materializa nos dicionários (trata-se de entender o que é a identidade própria de cada língua e, ao mesmo tempo, de decidir quem tem institucionalmente direito sobre a língua para decidir o que é próprio ou impróprio, o bom e o mal uso etc.), e, articulada à questão dos dicionários, a comparação entre as línguas, cujo instrumento privilegiado era o dicionário etimológico, e que tem um alcance não apenas lingüístico, mas também teológico e político (as línguas não podem ser fronteiras intransponíveis entre os povos). Cf. Crépon, M. – "Présentation" *in* Leibniz – *L´harmonie des langues*. Paris: Éditions de Seuil, 2000. – pp.9-10.

[105] Leibniz contribui com essa vertente empírica oferecendo um método (a comparação das línguas segundo uma etimologia rigorosamente determinada), uma hipótese (o origem cita, depois celto-cita, dos povos europeus e sua migração em direção ao sol, leste-oeste), e também privilegiando um objeto (as línguas faladas no Império Russo). Cf. Crépon, M. – "Présentation" *in* Leibniz – *L´harmonie des langues*. Ed. cit. – p.11 e p.21.

espírito e da maravilhosa variedade de suas operações."[106] Cada língua é uma perspectiva da História e, ao mesmo tempo, uma perspectiva da razão universal[107].

As línguas exprimem o pensamento, há um paralelismo lógico-gramatical que garante essa relação de expressão, mesmo que a língua primitiva ou uma língua adâmica tenha se perdido no tempo. Ora, esse paralelismo lógico-gramatical, ou a expressão do discurso lógico por meio do discurso gramatical, exprime as relações que definem nossas idéias, que, por sua vez, exprimem as relações presentes nas idéias de Deus. Em última instância, é possível ler nas palavras as idéias divinas. Assim, por mais arbitrárias que possam ser as palavras (e sabemos agora que as línguas não são puramente arbitrárias), elas exprimem verdades, exprimem relações que não dependem delas mesmas. Por isso, podemos forjar palavras e caracteres expressivos, palavras que conservem relações ideais. Podemos forjar definições a partir da análise lógica, e essas definições não serão arbitrárias, nem as verdades que extrairmos delas. Podemos mesmo fazer uma análise lógica a partir de uma análise gramatical, como mostram os estudos comparativos das línguas naturais. Se é possível afirmar como Hobbes que a verdade está nas palavras é apenas porque as palavras mantêm uma relação expressiva com o que querem significar. A relação entre as palavras exprime uma relação lógica do pensamento. Mas para extrair conseqüências certas a partir das palavras, é preciso ir além de definições puramente nominais. Para usufruir da expressividade das palavras, é preciso articular os nomes em definições reais. Hobbes tem razão em atribuir a importância que atribui às palavras, porque não raciocinamos sem signos, mas é preciso distinguir palavra e conceito. Contra o nominalismo de Hobbes, Leibniz oferece a teoria da expressão e, ao mesmo tempo, a definição real.

Leibniz opõe à definição nominal a definição real, aquela que não apenas indica características, mas dá a conhecer a possibilidade da coisa definida (pensando, por exemplo, na prova cartesiana da existência de Deus a partir da definição de ser perfeito, é preciso se assegurar que a essa definição é real, isto é, que a noção é possível). Entre as definições reais, Leibniz distingue aquelas que são a priori e a definição real pura e simples, ou a posteriori, quando a possibilidade da coisa definida é provada por experiência – assim como no caso do mercúrio que, embora seja ao mesmo tempo um corpo extremamente pesado e assaz volátil, existe, logo é possível. Nesse caso sabemos que a coisa é possível, porque tudo o que existe respeita o princípio de não contradição, mas não sabemos por quê, por isso essa definição

[106] NE, III, ix, §9. Ed.cit. – p.264. Cf. também NE, III, ii, §1 – p.221.

[107] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.185.

pode ser dita ainda uma definição nominal, que é tomada como real a partir da comprovação experimental da existência do definido. É uma prova de confiança nos sentidos: uma vez que haja convergência entre os testemunhos dos sentidos e convergência de experiências, é possível passar do incerto ao provável e do razoavelmente provável à probabilidade racional[108]. A existência, diz Leibniz[109], é dada por uma percepção distinta – e nisso difere do ser, que é conhecido por um conceito distinto. Leibniz aponta indícios da realidade de fenômenos percebidos, são eles: a vivacidade, a multiplicidade e a congruência. Um fenômeno é vívido quando suas qualidades (como luz, cor etc.) aparecem intensamente; é múltiplo, quando essas qualidades são variadas e permitem a realização de muitos experimentos e de novas observações; e, finalmente, é congruente quando composto por vários fenômenos de que podemos dar a razão pela relação que esses fenômenos mantêm entre si ou por uma hipótese comum a eles. No caso da congruência, quando um fenômeno atual é congruente com fenômenos precedentes pode levar ao melhor indício de realidade de fenômenos, a saber, o sucesso da predição de fenômenos futuros a partir de fenômenos passados e presentes[110]. A definição real a posteriori se fundamenta nesses indícios e na constatação de uma existência factual. Todavia, *"ainda que possuam máxima probabilidade ou suscitem certeza moral, [os fenômenos] não produzem certeza metafísica"*[111]. A probabilidade racional da realidade de fenômenos distintamente percebidos é ainda e apenas uma certeza moral da existência desses fenômenos. Por isso uma definição real a posteriori pode ser considerada uma definição ainda nominal, uma vez que não permite demonstrações rigorosas que mostrem a razão de uma existência ou expliquem essa existência por sua causa. O a priori e o a posteriori designam ordens diferentes, pois *"qualquer que seja o número de experiências particulares que se possa ter de uma verdade universal, não se poderia ter certeza dela sempre por indução, sem conhecer pela razão sua necessidade."*[112] Eis por que a definição real não pode ser pensada como um limite da definição nominal. Na verdade, podemos fornecer definições reais de coisas cuja definição nominal é impossível, ou cuja existência não pode ser percebida. O que caracteriza o a priori é o conhecimento da causa do

---

[108] Cf. Belaval – *Leibniz critique de Descartes.* Ed. cit. – p.172.

[109] *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis.* PS, VII – p.319.

[110] *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis.* Cf. PS, VII – p.320. Cf. também *Animadversiones in parten generalen Principiorum Cartesianorum* I, §4. PS, IV – p.356.

[111] *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis.* PS, VII – p.320.

[112] NE, I, i, §5. Ed. cit. – p.63.

definido, assim, sabemos que a causa do movimento que percebemos é a força, que só pode ser percebida por meio de seus efeitos; a causa do verde é a mistura de azul e amarelo, imperceptível para nossos sentidos; etc. Além disso, não apenas produzimos definições reais a priori de coisas que não percebemos distintamente, mas inclusive de coisas que não necessariamente existem. Esse é apenas mais um dado que justifica a opção de Leibniz pelo formalismo em oposição à evidência intuitiva de Descartes, pensada sob o modelo da visão.

Nas definições a priori a possibilidade do definido é estabelecida em uma demonstração que revele a compatibilidade dos elementos que o compõem, seja em uma análise incompleta, seja em uma análise completa. No primeiro caso, a definição é causal, contém a gênese possível da coisa mas supõe algum dado ou pressuposto – como no caso da circunferência, engendrada pela rotação, em um plano, de um seguimento de reta em que uma das extremidades está fixa: se esse movimento for possível, então a coisa definida é real. No segundo caso, uma análise completa leva até as noções primitivas (que, índices de si mesmas, não carecem de definição ou de prova *a priori* de sua possibilidade) e a definição é perfeita ou essencial. A essência, para Leibniz, é o mesmo que a possibilidade.

Não podemos unir as noções ou idéias em uma definição a nosso bel prazer: a combinação entre idéias deve ser justificada quer pela experiência, que mostra a existência efetiva e, portanto, a possibilidade da coisa definida, quer pela razão que, por meio de uma definição real, nos faz conhecer de maneira a priori a realidade da coisa definida decompondo sua noção em noções cuja possibilidade é conhecida e entre as quais sabemos que não há incompatibilidade, expondo a causa ou a geração possível desta coisa ou levando às noções primitivas[113]. A combinação de noções ou idéias em uma definição real deve ter como resultado um conceito não contraditório, em outras palavras, uma definição real é uma explicação da essência da coisa definida ou o estabelecimento de uma hipótese acerca do modo de geração dessa coisa. Assim, mesmo que a coisa não seja efetivamente gerada dessa

[113] NE, III, iii, §15. Ed.cit. – p.228. Nas *Meditatione de cognitione, veritate et Ideis*, de 1684, Leibniz afirma que o conhecimento a priori da possibilidade de uma coisa se dá pela decomposição de sua noção em noções cuja possibilidade é conhecida e entre as quais sabemos que não há incompatibilidade; um dos casos em que isso ocorre é a definição causal, pela qual entendemos de que modo uma coisa pode ser produzida. Assim, a definição causal é um dos tipos de definição real, mas não o único (como se poderia supor a partir dos *Novos ensaios*). PS, IV, p.425 (tradução argentina *in Escritos Filosoficos*. Ed. cit. – p.275). Cf. também *Discurso de metafísica*, §24. Ed. cit. – p.54.

maneira[114], uma definição real contém a afirmação de possibilidade da coisa – e nisso se distingue de uma definição nominal – e, portanto, pode corresponder a uma existência possível, donde sua não arbitrariedade. O espírito humano é capaz de combinar idéias simples e formar, dessa maneira, idéias mistas que nem sempre encontram um correspondente efetivo na realidade[115], mas, se a razão provar sua possibilidade, essa combinação de idéias exprime uma verdade. Não se trata, portanto, de definir a verdade pela existência real dos seres, como uma questão de fato – essa é apenas uma das vias, e certamente não a mais rica, de comprovar a verdade de uma afirmação. Se o conhecimento humano se resumisse a este caminho, então não haveria ciência demonstrativa, isto é, conhecimento de possibilidades e necessidades. A ordem dos signos que significa uma verdade ao exprimir coisas e idéias é apenas uma, a saber, a ordem das coisas possíveis, ou a ordem da possibilidade.

A relação entre o conhecimento da idéia e a definição é fundamental. Com exceção do conhecimento confuso (em que há um "não sei quê", a partir do qual não podemos produzir uma definição, porque não sabemos dizer o que distingue uma coisa das demais) e do conhecimento intuitivo (em que compreendemos simultânea e distintamente todos os elementos primitivos de uma noção), o conhecimento de uma idéia se dá pela análise de seus elementos; é pela análise que podemos ver a compatibilidade entre os elementos de uma idéia e, então, a possibilidade do que a idéia exprime. Podemos dizer que uma idéia analisada é uma definição e a definição, para ser verdadeira, pressupõe a análise da noções nela envolvidas. A análise é realizada por meio das definições: *"A análise nada mais é que a resolução do definido em definição, da proposição em sua demonstração, do problema em suas afecções."*[116] Uma demonstração, diz Leibniz, é uma cadeia de definições ou de proposições demonstradas a partir de definições. A construção de nosso saber positivo está intimamente ligada, portanto, às definições. Mesmo que não cheguemos aos primeiros termos indefiníveis, ou as formas absolutas que constituem a essência de Deus e são a origem de tudo o que é, pelo uso das definições evitamos nos perder em análises ilusórias. O objetivo de

---

[114] Cf. *De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi*: *"Pois uma mesma elipse pode ser interpretada como a figura descrita em um plano mediante um fio cujos extremos estão postos em dois focos ou como uma secção do cone ou do cilindro*". PS, VII – p. 295 (tradução argentina *in Escritos Filosoficos*. Ed. cit. – p.198).

[115] NE, III, v, §§2-3. Ed. cit. – p.234.

[116] Carta a Coring, 3/1/1678. PS, I – p.185-186.

uma característica universal é levar a análise o mais longe possível com a substituição de parâmetros literais por parâmetros numéricos[117], que garantiriam uma forma matemática do raciocínio, garantiriam, em última instância, um cálculo indubitável. Não apenas o saber positivo, as ciências demonstrativas, mas mais que isso, o conhecimento humano está intimamente ligado às definições. Se a definição é a expressão de uma idéia, a evidência do conhecimento não pode mais ser pensada em termos cartesianos, mas como evidência formal: a forma do raciocínio é a causa da evidência. A evidência não está na idéia, mas na definição que a exprime, a definição que enuncia a verdade da idéia. Existimos no tempo e é por isso que não temos intuição de uma idéia, pensamos por partes, ou discursivamente. A coerência de uma idéia minimamente composta, justamente porque não conhecemos as formas absolutas e pensamos por meio de definições, não pode ser dada intuitivamente.

Nossos pensamentos, já vimos, nascem em nós pela relação que mantemos com a totalidade do universo segundo a ordem da duração e da extensão; e é por essa condição de criaturas, cuja marca é a confusão, que nenhuma idéia pensada por nós pode ser absolutamente distinta. Agora é preciso pensar sobre isso para vislumbrar por que Leibniz não abre mão da possibilidade de uma análise exaustiva das idéias, embora duvidasse da capacidade do homem de alcançar pelo pensamento as noções primitivas ou *"(o que é o mesmo) os próprios atributos absolutos de Deus"*[118]**.** Em uma carta ao Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, Leibniz afirma que o que nos aperfeiçoa naturalmente *"é o que nos torna mais capazes de pensar nos mais perfeitos objetos e de uma maneira mais perfeita"*[119] e assim, embora nosso estado nos obrigue a um sem-número de pensamentos confusos, *"os conhecimentos que esclarecem nosso espírito são os conhecimentos distintos, isto é, aqueles que contém as causas ou razões (...) e, em uma palavra, é o só conhecimento das razões em si mesmas ou das verdades necessárias e eternas, sobretudo aquelas que são mais compreensivas e que guardam ao máximo a relação com o ser supremo, que pode nos aperfeiçoar"*[120]. Deixemos a questão do aperfeiçoamento dos homens apenas indicada para ter em mente o peso e a extensão que o tema da análise formal das idéias tem para Leibniz e

---

[117] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.194.

[118] *Meditatione de cognitione, veritate et Ideis* , PS, IV – p. 425 (tradução argentina *in Escritos Filosoficos*. Ed. cit. – p.275).

[119] Carta de 28/11 ou 8/12/1686. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld.* Ed. cit. – p.151.

[120] Idem – p.152.

nos concentremos no que diz respeito diretamente ao que nos interessa aqui. Leibniz afirma que *"As idéias existem confusamente em nós, mas as vemos distintamente quando podemos demonstrar a priori a possibilidade do objeto."*[121] Se nossos pensamentos são confusos, pelo conhecimento das causas ou razões, isto é, desde que provemos *a priori* a possibilidade do que nossas idéias exprimem, esses conhecimentos se tornam distintos. É pela definição real, portanto, que podemos pensar distintamente em uma idéia. Em outras palavras, o conhecimento de uma idéia se dá pela definição: se só temos uma *definição nominal* da idéia, não sabemos se ela é verdadeira porque não sabemos se a coisa é possível; se possuímos uma *definição real*, que nos demonstra a possibilidade do definido de maneira *a priori*, a idéia é verdadeira; se essa definição real for *causal*, então o conhecimento dessa idéia verdadeira é um *conhecimento distinto*, se for uma definição *perfeita ou essencial*, a idéia será conhecida *adequadamente.*

A classificação das idéias: do obscuro ao intuitivo

A classificação das idéias que Leibniz apresenta corresponde aos diferentes graus de uma análise que é feita a partir de definições e pretende encontrar os elementos primeiros do pensamento. O tema da análise lógica se opõe diretamente aos critérios de verdade de Descartes. Para estabelecer sua concepção de idéia e determinar a natureza das idéias, Leibniz precisa, portanto, dialogar com Descartes.

Descartes[122] relaciona o conhecimento à evidência imediata das idéias claras e distintas quando estão presentes ao entendimento. A clareza, por oposição à obscuridade, resultaria da presença imediata da idéia; a distinção, por oposição à confusão, seria uma clareza que permitiria separar uma idéia das outras. Mas trata-se sempre, para Leibniz, de um critério baseado na impressão subjetiva produzida pela idéia – por isso nas *Meditatione de cognitione, veritate et ideis*, Leibniz exige um critério para o que é claro e o que é distinto se a clareza e a distinção forem tomadas como critérios de verdade. Além disso, Leibniz concebe uma variedade no conhecimento que não se deixa resumir pelo critério de clareza e

[121] "Adição à explicação do sistema novo...". PS, IV – p.577. É por essa razão que nossas idéias são distintas quando representam Deus e confusas quando representam o universo, porque, no primeiro caso, exprimem a causa universal de tudo o que existe.

[122] *Regras*, I-XII; *Discurso do método*, II.

distinção. Para Descartes, uma idéia é evidente quando é passiva, atualmente presente, instantânea e apreendida por um ato simples do espírito. Ora, já vimos que, para Leibniz, a idéia pode ser considerada dinâmica, na medida em que se define não apenas como objeto de pensamento, mas também como expressão e corresponde a uma faculdade da alma. A idéia concebida é atualmente presente, mas temos todas as idéias em nós, de modo que elas podem ser anteriores ou posteriores ao pensamento, por isso Leibniz distingue idéia e noção. Mas o maior problema na concepção cartesiana da evidência está em considerar que a idéia é apreendida por um ato simples do espírito, é intuída. Para Leibniz, apenas Deus é capaz de intuição, nosso entendimento é discursivo, de modo que não podemos ter um conhecimento imediato da idéia verdadeira, precisamos analisar a idéia. Pela análise encontramos, nas nossas idéias, relações que correspondem a relações nas idéias divinas – a expressão é essa relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma coisa e o que se pode dizer de outra, e é garantida por uma lógica incriada. A evidência não depende da veracidade divina e não se fundamenta em uma impressão subjetiva causada pela idéia verdadeira. Ao filósofo alemão interessa considerar a estrutura objetiva da idéia nela mesma com certa independência em relação ao pensamento que a concebe ou a que se apresenta a idéia (a classificação dos tipos de idéias mantém inevitavelmente relação com o entendimento humano, não se trata, porém, de uma impressão produzida pela idéia, mas da possibilidade de proceder ou não a uma análise lógica dos elementos que compõe cada idéia). O critério de verdade deverá ser, então, uma demonstração sólida que a *forma* lógica garante: toda idéia pode ser decomposta em elementos mais simples e estes, em outros mais simples até se chegar a elementos indecomponíveis; uma idéia é perfeitamente definida pela enumeração de todos os termos simples que a compõem[123]. A evidência é formal e se encontra nas definições e demonstrações.

"O conhecimento é obscuro ou claro; o claro é confuso ou distinto; e o distinto é inadequado ou adequado e também simbólico ou intuitivo; e se é simultaneamente adequado e intuitivo é perfeitíssimo"[124]. Leibniz resume assim a classificação do conhecimento de uma idéia, partindo do obscuro até chegar ao intuitivo através de dicotomias que repõem a tradição platônica e apresentam filtros progressivos que levam ao conhecimento sumamente

---

[123] Cf. Le Roy, G. – "Introduction, texte et commentaire" *in* Leibniz – *Discours de métaphysique*. Paris: Vrin, 1966. – p.247.

[124] *Meditatione de cognitione*. PS, IV – p.422 (tradução argentina *in Escritos Filosoficos*. Ed. cit. – p.271).

perfeito. A crítica a Descartes não consiste apenas na crítica ao critério do verdadeiro, que Leibniz considera um critério subjetivo. A crítica é muito mais ampla. Quando Leibniz utiliza a terminologia cartesiana da clareza e distinção e a amplia com os conceitos de inadequado, adequado, simbólico, não está apenas aumentando o número de "classes" de idéias, mas tomando uma decisão inicial que é inversa à decisão cartesiana. Como mostra Serres[125], em lugar de reputar como falso todo conhecimento em que haja o mínimo grau de falsidade e considerar que o menor motivo de dúvida basta para rejeitar qualquer opinião, Leibniz considera que por mais obscura que seja uma idéia, não há razão para não buscar nela a clareza. O espírito enciclopédico e barroco de Leibniz[126], por oposição à dúvida metódica de Descartes, o leva, então, à decisão de aceitar tudo, para, depois, afastar o falso. O ideal leibniziano, prossegue Serres, é a distinção progressiva sobre o fundo obscuro e confuso. Eis por que o conhecimento intuitivo jamais poderia ser o ponto de partida do conhecimento, e resulta de uma filtragem progressiva como o conhecimento mais perfeito ou o ponto final de uma análise. O conhecimento é um desenvolvimento progressivo – a lei do conhecer se identifica à lei do ser – do que está envolvido, não partimos do claro e distinto imediatamente percebido, o obscuro é progressivamente clarificado, o distinto é tirado do indistinto, do confuso. Há uma gênese progressiva do verdadeiro. As condições de surgimento do verdadeiro são dadas ao longo da cadeia ordenada de filtros, cada vez mais finos ou mais precisos. O verdadeiro e o falso são relativos ao grau da análise. Um conhecimento verdadeiro para um primeiro filtro (clareza) pode ser parcialmente falso (o conhecimento confuso) para um segundo filtro (distinção), e assim sucessivamente, até se atingir um conhecimento claro distinto adequado e intuitivo. Dessa maneira, diz Serres[127], a

---

[125] Serres, M. – *Le système de Leibniz*. Ed. cit. – volume I, p.119.

[126] Leibniz concebe um progresso constante e infinito do conhecimento humano a partir da idéia de uma *filosofia perene.* Daí a afirmação de que a verdade está difundida e, embora às vezes obscurecida, pode-se procurar seus vestígios em todos os filósofos. Para Leibniz, todos têm algo a dizer, consideração que lhe rendeu a alcunha de "eclético". Ver Carta a Remond, 26/08/1714, PS, III – p.624-625: *"A verdade está mais difundida do que se pensa, mas muito freqüentemente se encontra dissimulada, e também muitas vezes envolvida e mesmo enfraquecida, mutilada, corrompida pelas adições que a deterioram e a tornam menos útil. Fazendo notar esses vestígios da verdade nos antigos ou (para falar de maneira mais geral) nos anteriores, extrairíamos ouro da lama, diamante de sua mina e luz das trevas. Seria, com efeito,* perenis quaedam Philosophia. *Pode-se inclusive dizer que se notaria um progresso nos conhecimentos.*"

[127] Serres, M. – *Le système de Leibniz*. Ed. cit. – volume I, p.120.

norma do verdadeiro é engendrada ao mesmo tempo que o conteúdo verdadeiro. Podemos dizer que a forma do raciocínio determina se o conhecimento é verdadeiro, mas essa forma é simultânea ao conteúdo, na medida em que uma idéia é sempre uma idéia de algo. Por isso Leibniz emprega essa classificação (obscuro-claro, confuso-distinto, inadequado-adequado) tanto para designar o conhecimento de uma idéia, como para designar a própria idéia.

Leibniz resume no §24 do *Discurso de metafísica* a exposição que fizera dois anos antes nas *Meditatione de cognitione* e retomada, em 1704, nos *Novos Ensaios* (II, xxix-xxxi). Nesses textos afirma que uma idéia é dita *clara*, por oposição a uma idéia obscura, quando permite o reconhecimento da coisa que exprime e sua diferenciação em relação a coisas parecidas. O conhecimento claro é *confuso* quando, embora possamos reconhecer o que a idéia exprime, não conhecemos um número suficiente de elementos constitutivos da idéia e não podemos enumerar separadamente essas notas ou características que distinguem uma coisa das demais. Assim, por exemplo, distinguimos as cores, mas não saberíamos explicar a um cego o que distingue o azul demais, como pintores que, reconhecendo a perfeição ou imperfeição de uma obra, só podem explicar seu juízo remetendo-se a "um certo não sei quê" que agrada ou não: *"[a idéia do azul] é clara, porque podemos reconhecer o que é azul ou não é sem nos enganar; mas não é distinta porque não sabemos distintamente em que consiste esse não sei quê que sentimos em relação a ela sem entender. Vês, pois, que uma coisa pode ser clara aos sentidos sem ser distinta em relação ao entendimento*"[128]. Há objetos que resistem à análise e à depuração dos filtros de conhecimento, seja por sua própria natureza, seja por incapacidade humana de prosseguir a análise, como na apreciação de uma pintura, por exemplo. Nesses casos, embora saibamos que existem causas que explicam nosso prazer ou desprazer, não podemos conhecê-las e nos contentamos com uma verdade relativa. O ideal leibniziano de integração e acolhimento, nas palavras de Serres[129], de tudo e de todos, seu espírito conciliador, sua concepção de uma filosofia perene reaparece aqui. Não se trata apenas de aceitar todos os graus de conhecimento, mas de aceitar como verdadeiro tudo em que há mesmo um mínimo de verdade, todas as filosofias, inclusive aquelas que permanecem intimamente ligadas à empiria. A verdade dessas filosofia é ainda um ponto de vista acerca da verdade e toda a verdade vista desse ponto de vista. Mas a verdade, talvez não

---

[128] Carta a Burnett, PS, III – p.256. Cf. também *Meditatione de cognitione.* PS, IV – p.422-423 (tradução argentina *in Escritos Filosoficos*. Ed. cit. – p.272). Cf. tb. *Discurso de metafísica*, §24. Ed. cit. – p.53.

[129] Serres, M. – *Le système de Leibniz*. Ed. cit. – volume I, p.125.

essa verdade empírica, pode ser ainda explicada, clarificada. Só podemos designar uma idéia clara e confusa por exemplos, assim não é possível fundamentar nenhum conhecimento racional sobre a clareza – à experiência, à imaginação e aos sentidos bastam essa mesma experiência, essa mesma imaginação e esses sentidos para que estejamos certos, por uma certeza moral, de que experimentamos, imaginamos e sentimos, aqui a clareza basta para nos persuadir. Mas quando se trata da razão é preciso proceder à análise da idéia a fim de nos convencermos sobre a possibilidade do que ela exprime. A verdade relativa do conhecimento sensível tem, todavia, seu lugar assegurado; não é à toa que Leibniz finaliza suas *Meditationes* com o exemplo da percepção de cores e aromas: quando percebemos cores e aromas percebemos figuras e movimentos tão numerosos e insignificantes que nossa mente não pode considerar cada coisa em particular, *"do mesmo modo que ao perceber a cor verde depois de ter mesclado finas partículas amarelas e azuis sentimos apenas a mescla dessas partículas diminutas de azul e amarelo sem as perceber, e forjamos uma entidade nova"*[130]. Nosso conhecimento sensível se estende ao infinito, temos infinitas pequenas percepções que, juntas, compõem uma percepção clara. Nossa mente é incapaz de se aperceber dessa infinidade, quando percebemos a mescla de amarelo e azul só nos apercebemos do verde. Eis por que Serres considera que o melhor dos filtros de conhecimento é a percepção sensível e que o progresso definitivo do espírito seria conceber filtros tão excelentes quanto este. Daí que não seja paradoxal um texto que apresenta uma gradação progressiva de filtros de conhecimento cada vez mais precisos terminar com a consideração do conhecimento sensível[131]. A afirmação das pequenas percepções ou percepções inapercebidas tem um papel análogo à decisão de acolher verdades relativas ao grau de análise das idéias, e marca, como essa decisão, a posição de Leibniz em relação a Descartes. Enquanto, para Descartes, o corpo engendra o erro, o conhecimento sensível em Leibniz se presta a uma leitura que faz da percepção o melhor filtro de conhecimento e um ideal a ser buscado pelo conhecimento racional. Leibniz parte do duvidoso na gênese do verdadeiro, acolhe verdades relativas, que não resistem à depuração de uma análise, mas que têm seu lugar no progresso do conhecimento, porque a supressão do erro não pode ser feita de maneira decisiva com um dúvida hiperbólica, ela se dá de maneira progressiva e contínua no curso de uma análise. É por isso que a classificação das idéias em Leibniz pode ser lida como as etapas de uma

---

[130] *Meditatione de cognitione*. PS, IV – p.426 (tradução argentina *in Escritos Filosoficos*. Ed. cit. – p.277-278).

[131] Cf. Serres, M. – *Le système de Leibniz*. Ed. cit. – volume I, p.127.

análise. E é por isso também que não é possível separar definitivamente o falso do verdadeiro porque tudo o que existe é uma mistura dos dois, desde que entendamos o falso como o obscuro para o claro, o confuso para o distinto, o inadequado para o adequado, o cego para intuitivo – nesse sentido, trata-se de um falso relativo tanto quanto de uma verdade relativa ao grau de análise. Assim, por exemplo, o conhecimento claro pode ser confuso ou distinto e, enquanto temos apenas um conhecimento claro de alguma coisa, aquilo que será falso (ou confuso) quando prosseguindo na análise chegarmos a um conhecimento distinto, ainda pode ser dito verdadeiro. O confuso pode ser considerado uma perspectiva do distinto, ou ambos, confuso e distinto, perspectivas no interior do mesmo, o conhecimento claro; em termos matemáticos essas perspectivas podem ser pensadas como projeções, as projeções de um sólido no plano podem levar ao máximo de alteridade compossível com a identidade, o confuso seria não o oposto do distinto, não seu contraditório, mas o outro no interior do mesmo conhecimento claro, seria como uma anamorfose, que é ainda uma projeção e exprime o sólido, mas oculta a semelhança com o sólido pela desfiguração. Por mais oblíqua que seja a projeção, é ainda uma projeção, uma expressão, do sólido. Não há separação entre confuso e distinto, do confuso ao distinto há uma continuidade que faz dos dois, confuso e distinto, limites extremos do conhecimento claro.

O conhecimento de uma idéia clara é *distinto* (num primeiro grau) quando conhecemos os elementos constitutivos da idéia de modo que, ao enumerar suas notas características, produzimos uma definição nominal da coisa representada – e isso, como vimos, não nos dá a possibilidade da coisa que a idéia exprime, a não ser pela referência a experiência (pois se vemos que uma coisa existe, sabemos que ela é possível, embora não conheçamos sua causa e todas as marcas ou sinais que a definem). Trata-se ainda de um conhecimento empírico como o do contrasteador de ouro que sabe distinguir o ouro entre corpos semelhantes, como o ouro de tolo, porque conhece marcas distintivas do ouro em número suficiente para reconhecê-lo.

Mas o conhecimento distinto, por sua vez, também possui graus: uma idéia distinta é dita *inadequada* quando não conhecemos cada um dos elementos que a compõem distintamente. Assim, diz Leibniz, *"todas as vezes que temos uma boa definição, temos uma idéia distinta, por exemplo quando digo que o verde é uma mistura do azul e do amarelo. Mas esse conhecimento não é nem perfeito nem adequado, pois para isso seria preciso levar a análise ao fim e ter também uma definição do azul e do amarelo"*[132]. O conhecimento do

[132] Carta a Burnett, PS, III – p.256.

verde é não apenas claro, mas também distinto, porque sabemos a causa do verde, isto é, a mistura de azul e amarelo, esse conhecimento *"é acompanhado de uma definição ou análise"*, diz Leibniz, por meio da qual a noção é resolvida em requisitos ou ingredientes, mas não conhecemos distintamente esses requisitos, não temos uma definição do azul e do amarelo, por isso o conhecimento é inadequado. O exemplo das cores para pensar a classificação das idéias não é um exemplo casual, pode ser lido como um modelo. Leibniz afirma nos *Novos ensaios*:

> *"Pode-se mesmo dividir as cores com grande razão em extremos (um dos quais é positivo, a saber o branco, e o outro privativo, a saber o preto) e em medianos, chamados também de cores em um sentido mais particular, e que nascem da luz pela refração; que podem ainda ser subdivididas naquelas do lado convexo e naquelas do lado côncavo do raio de luz dividido. E essas divisões e subdivisões das cores não são de pouca conseqüência."*[133]

O paradigma cromático apresenta a idéia de inversão, ou de dois extremos; a idéia de relação, as cores são extremas e medianas como se na passagem de uma cor a outra houvesse uma razão em sentido matemático; e a idéia de dicotomias e combinação, trazida pela refração: há cores que não são analisáveis, o azul, o amarelo, o vermelho, não é possível produzir uma dicotomia, mas há outras que são compostas, como o verde de azul e amarelo, assim é possível produzir dicotomias em um sentido e combinações no sentido inverso. A teoria das cores é simétrica à teoria da classificação das idéias[134]: a decomposição das cores é como a análise de uma idéia. As cores são produzidas por combinação no interior de dois extremos, o branco e o preto, um positivo e um privativo. As idéias poderiam ser pensadas também como a combinação de dois extremos, talvez não o obscuro e o intuitivo, mas a cada grau da classificação há uma combinação, primeiro de obscuro e claro, depois de confuso e distinto, de inadequado e adequado, cego e intuitivo. A cada nível da análise temos uma combinação de luz e sombra. Quando iluminamos plenamente uma idéia em um nível, passamos para o outro, refinamos a análise. Entre o distinto e o confuso não há um abismo[135]: há uma gradação que depende da análise da idéia, há, em última instância, idéias mais ou

---

[133] NE, III, iv, §16. Ed. Cit. – p.232.

[134] Cf. Serres, M. – *Le système de Leibniz*. Ed. cit. – volume I, p.116-117.

[135] Cf. Burgelin – *Op. cit.* - p.235-238.

menos confusas (ou mais ou menos distintas). Contra Descartes, Leibniz afirma nos *Novos Ensaios*[136] que as figuras geométricas parecem mais simples que as coisas morais, mas não são, porque o contínuo envolve o infinito; e, em outro trecho, completa: *"[as idéias simples] são simples apenas em aparência, são acompanhadas de circunstâncias que têm ligação com elas, ainda que essa ligação não seja entendida por nós, e essas circunstâncias oferecem alguma coisa explicável e suscetível de análise"*[137]. Ora, então uma idéia verdadeiramente distinta, que Leibniz designa, se apropriando do termo espinosano, como idéia *adequada*, em que seria possível conhecer distintamente cada um dos elementos que a compõem, é apenas um limite. Em outros termos, dizemos que a idéia distinta e adequada é aquela em que, conhecendo todas as suas marcas ou elementos constitutivos, podemos definir por meio desses elementos. E o problema se apresenta mais uma vez, se as idéias simples são simples apenas aparentemente, seria preciso, para possuir uma idéia adequada, analisar cada um desses elementos e conhecê-los também distintamente e assim ao infinito. É realmente de infinito que se trata. Seria preciso dizer que as idéias adequadas são apenas relativamente distintas? Pensemos em nossa condição de criaturas. De fato, porque nossos pensamentos nascem *"da relação de todas as coisas entre si de acordo com a duração e a extensão"*[138], isto é, nascem da entre-expressão de todas as coisas, da conexão entre todas as coisas que compõem o mundo, tudo que pensamos envolve o universo inteiro e, se pensamos distintamente uma idéia, não podemos pensar distintamente a totalidade do universo que essa mesma idéia envolve (ou de algum modo traz consigo). Nosso ponto de vista para perceber a totalidade do mundo é nosso corpo: *"na minha filosofia não há criatura racional sem algum corpo orgânico e não há espírito criado que seja inteiramente separado da matéria"*[139]; e onde houver corpo e sentidos, há confusão. Logo, a confusão nos define como criaturas, *"se [a criatura racional] possuísse apenas pensamentos distintos, seria um deus, sua sabedoria não teria limites"*[140]. Sintetizando essas afirmações, podemos dizer que nossos pensamentos nascem em nós uns dos outros, mas pela relação que nosso corpo mantém com os outros corpos, já que é nosso corpo que nos faz criaturas e não deuses; assim, as idéias que pensamos, pensamos de acordo com a duração e a extensão, a série de nossos pensamentos

---

[136] NE, IV, iii, §20. Ed. cit. – p.304.

[137] NE, III, iv, §16. cit. – p.232-233.

[138] *Teodicéia*, , II, §124. Ed. cit. – p.181.

[139] Idem ibidem.

[140] Idem ibidem.

corresponde à série de nossas sensações. Leibniz afirma[141] que possuímos inclinações insensíveis, das quais não nos apercebemos; inclinações sensíveis, das quais conhecemos a existência e o objeto, mas não sentimos a formação, são as inclinações confusas; e inclinações distintas, que a razão nos fornece e das quais sentimos a força e a formação. Assim, em correspondência com as inclinações da alma ou seus pensamentos, temos idéias distintas, mas porque não somos espíritos sem corpos e porque há uma correspondência entre o que se passa no corpo e o que se passa no espírito, não podemos ter nenhum pensamento distinto que não tenha por "companheira" a confusão. Quando a alma tem uma inclinação distinta não está por isso isenta de inclinações confusas e de inclinações inapercebidas. Todas essas inclinações existem ao mesmo tempo na alma e em todos os momentos do tempo. Com o conhecimento se dá o mesmo, ao pensar em uma idéia distinta, ou seja, ao proceder a uma análise que gere uma definição real do objeto da idéia, nem por um momento a alma deixa de ter pensamentos confusos, porque é um espelho do universo e exprime essa totalidade em sua existência. A única maneira de ter uma idéia distinta dessa totalidade é produzir uma definição real a priori desse objeto, ou seja, é explicar o universo por sua causa, Deus. Mas mesmo quando um homem atinge esse conhecimento, porque está submetido às condições da existência, não paira acima do mundo como um deus com seu conhecimento distinto. Ele continua tendo percepções confusas e percepções inapercebidas que produzem inclinações em sua alma. Explicar algo por sua causa ou razão, isto é, transformar uma idéia confusa em uma idéia distinta, não significa preservar-se da confusão. Poderíamos ir mais longe e concluir que, pensando em nosso estado de criatura, uma criatura jamais escapa à confusão, ao erro, ao engano, porque é isso que a define. E é nesse sentido que dissemos que só possuímos idéias relativamente distintas; e, dessa mesma perspectiva, pensarmos em uma idéia realmente adequada é, no mínimo, improvável.

Se lembrarmos do diagrama cônico e da aplicação da teoria das sombras de Desargues à visão humana do mundo, veremos que invariante na variação do ponto de vista que define cada substância individual é precisamente a existência da sombra e a necessidade dessa existência[142]. Com efeito, a perspectiva humana do mundo difere da visão de Deus, porque esta está situada no infinito, enquanto a nossa percepção, situada a uma distância finita do objeto, o mundo, é necessariamente uma perspectiva cônica, o mundo está estruturado para nós como feixe de retas que convergem em um ponto, o nosso ponto de

[141] NE, II, xxi, §42. Ed. cit. – p.153.

[142] Serres, M. – *Le système de Leibniz*. Ed. cit. – volume I, p.174.

vista. Se a essa explicação juntarmos a teoria das sombras que transforma o olho em fonte de luz, então nossa perspectiva não é apenas cônica, mas nossa visão é permeada pela sombra que testemunha a existência do objeto. Não há como iluminar um objeto, ou tornar uma idéia distinta, sem ao mesmo tempo produzir uma sombra. Por isso a sombra ou o obscuro está sempre presente em nossa visão, por isso a classificação do conhecimento em Leibniz apresenta sempre o resultado da análise e seu inverso: o obscuro para o claro, o confuso para o distinto, o inadequado para o adequado, o cego para o intuitivo. O obscuro se esclarece, mas é ainda confuso, o confuso se distingue, mas é ainda inadequado. A sombra, que oculta a infinidade do conhecimento do homem, define sua finitude. Mas, ao mesmo tempo, aponta a opacidade do mundo e é imagem, por isso, da resistência e da inércia dos corpos e da opacidade inerente aos fenômenos, ao aparecer dos seres. Em outras palavras, a obscuridade é inerente às substâncias, mas a análise de um fenômeno é uma análise infinita mesmo para Deus, por isso a sombra é signo também dessa opacidade fenomênica.

Como a obscuridade constitutiva do indivíduo não veta a possibilidade mesma da análise da idéia, que é, para manter a imagem do olho luzente, um esclarecimento progressivo do obscuro, uma distinção progressiva do confuso? Como é possível produzir uma iluminação progressiva e cada vez mais ampliada dos objetos se meu ponto de vista me define essencialmente como indivíduo e as sombras geradas a partir desse ponto de vista me definem como criatura?

Leibniz jamais desistiu da possibilidade de uma análise exaustiva que levasse a um conhecimento distinto e adequado de cada um dos termos componentes de uma idéia, que levasse, enfim, às idéias primitivas, às idéias que a Característica Universal trataria de enumerar, em última instância, aos atributos de Deus, simples e não suscetíveis de definição. Mesmo que o próprio Leibniz ponha em dúvida a possibilidade humana de proceder a uma análise perfeita que leve a um conhecimento adequado de uma idéia, considerando que, embora a noção dos números se aproxime muito de um conhecimento adequado, não é possível saber se de fato os homens podem oferecer um exemplo perfeito desse conhecimento – "*certamente não me atreveria agora a determinar se, em algum momento, se pode levar a cabo uma análise perfeita das noções ou se é possível reduzir os pensamentos aos* primeiros possíveis *e noções não suscetíveis de decomposição, ou (o que é o mesmo) aos próprios atributos absolutos de Deus, isto é, às causas primeiras e à razão última das*

coisas"[143] –, mesmo assim, ele não abre mão dessa análise formal como critério de verdade. E distingue, então, entre as idéias que conheceríamos adequadamente, aquelas de que temos um conhecimento *simbólico* ou *supositivo*, ou seja, aquelas cujos elementos constitutivos não podem ser apreendidos de uma só vez pelo pensamento e são, por isso, substituídos por símbolos que, supomos, resumem um conjunto de noções nos desobrigando de explicá-las – a esse tipo de pensamento, Leibniz dará o nome de pensamentos cegos. E, por fim, aquelas idéias de que temos um conhecimento *intuitivo*, quando podemos pensar simultaneamente em todas as noções que a compõem, conhecimento "sempre mui raro"[144] e quase restrito às noções primitivas (que são índice de si mesmas)[145], já que "*o conhecimento das coisas compostas em geral é simbólico*"[146], embora um conhecimento distinto tenha como pressuposto o conhecimento intuitivo das noções primitivas para ser plenamente adequado. Ao definir uma idéia adequada pelo número de caracteres, Leibniz crê se preservar da subjetividade da evidência cartesiana, primeiro, porque a idéia não é só objeto de conhecimento, mas faculdade da alma de exprimir, é uma expressão que conduz à coisa exprimida, uma expressão em que a relação entre os caracteres corresponde a relações entre os caracteres da coisa, não é uma relação restrita à idéia; segundo, porque o número de caracteres conhecidos oferece uma escala de gradação que mede a distinção de uma idéia, a distinção deixa de depender do julgamento variável dos indivíduos. Mas para que essa idéia seja uma idéia verdadeira é preciso provar a compatibilidade desses caracteres, sua unidade, ou seja, é preciso provar a possibilidade do que a idéia exprime. Ora, já vimos que essa possibilidade pode ser provada em uma definição real, essa definição, por sua vez, pode ser causal ou perfeita, essencial. No primeiro caso, temos um conhecimento distinto da idéia que não é plenamente adequado, e nem por isso deixamos de provar a possibilidade do

---

[143] *Meditatione de cognitione*. PS, IV – p.425 (tradução argentina *in Escritos Filosoficos*. Ed. cit. – p.275).

[144] *Discurso de metafísica*, §24. Ed. cit. – p.53.

[145] Daí a crítica de Leibniz ao Cogito cartesiano, que é uma verdade primitiva, mas não necessária, e a distinção que estabelece entre as primeiras luzes e as primeiras experiências: "*[o Cogito] é uma proposição de fato, fundada em uma experiência imediata, não é uma proposição necessária, da qual se veja a conveniência imediata das idéias; pelo contrário, apenas Deus vê como esses dois termos* eu *e* existência *estão ligados, isto é, por que eu existo*." (NE, IV, vii, §7. Ed. cit. – p.324).

[146] *Meditatione de cognitione*. PS, IV – p.423-424 (tradução argentina *in Escritos Filosoficos*. Ed. cit. – p.273).

exprimido. Se a definição é a expressão da idéia, a definição real é o meio que temos de saber que uma idéia é verdadeira, ou seja, que o exprimido é possível. Se é assim, o fato de Leibniz não abrir mão da análise formal das idéias como critério de verdade, mesmo que essa análise não chegue aos elementos primitivos do pensamento, não coloca nenhum problema, já que é por meio da análise que produzimos as definições reais que nos dão a possibilidade do definido e garantem que a idéia é verdadeira. Mas por que o filósofo não abre mão da análise exaustiva que levaria aos elementos primitivos do pensamento, e de tudo o que existe, se vê uma limitação constitutiva nos homens que os impede de levar a análise a termo? Em outras palavras, por que Leibniz mantém, na classificação do conhecimento, a possibilidade de um conhecimento intuitivo e, antes dele, de um conhecimento adequado? Trata-se de considerar o conhecimento adequado como um ideal a ser perseguido pelos homens, ideal que jamais pode ser realizado?

A resposta pode estar na matemática, ou na maneira matemática de proceder[147]. Consideremos que a regra básica da geometria é usar o mínimo de hipóteses para extrair o máximo de demonstrações. Uma geometria perfeita ou ideal teria, no lugar de hipóteses, axiomas. Mas a história da geometria seria outra se os geômetras tivessem esperado demonstrar todas as hipóteses até reduzi-las a axiomas. Não haveria progresso. É assim que podemos explicar, por exemplo, o cálculo infinitesimal. O próprio Leibniz afirma que o infinitesimal é uma ficção útil. A consideração do infinitesimal é, antes de tudo, pragmática. Trata-se de adotar uma ficção, a invenção tem um papel fundamental aqui, mas uma vez que essa ficção se mostra útil, cabe à razão demonstrá-la. Sem reservar esse lugar para a invenção, para ficções da imaginação, o conhecimento ficaria paralisado. A decisão de reputar como falso tudo em que haja o mínimo de dúvida impediria o progresso do conhecimento. O que garante, na geometria, a validade de axiomas hipotéticos é justamente as demonstrações que se pode fazer a partir deles, é isso que nos preserva de um círculo vicioso: quanto maior o número de demonstrações que se pode fazer a partir de um número mínimo de axiomas que aguardam demonstração, melhor percebemos como convimos com Deus nas mesmas relações, como constituímos em nosso pequeno departamento o que Deus faz no mundo, como nosso conhecimento ainda pode progredir e aproximar cada vez mais o verossimilhante do verdadeiro. Deus é o modelo para o homem, e não a garantia de veracidade – porque o erro se vincula à limitação da criatura. O ideal, naturalmente, é demonstrar todos os axiomas. Mas os benefícios da invenção não podem ser menosprezados

[147] Cf. Serres, M. – *Le système de Leibniz*. Ed. cit. – volume I, p.132-135.

em prol de uma verdade absoluta. Podemos progredir rumo a essa verdade a partir de hipóteses bem fundamentadas, assim como podemos progredir rumo a um conhecimento plenamente adequado a partir dos pensamentos cegos, ou mesmo a partir de conhecimentos distintos inadequados. Eis por que Leibniz afirma:

> *"É muito difícil chegar ao fim da análise das coisas, mas não é tão difícil terminar a análise de verdades de que precisamos. Porque a análise de uma verdade está acabada quando se encontra a demonstração dela, e nem sempre é necessário acabar a análise do sujeito ou do predicado para encontrar a demonstração da proposição. Mais freqüentemente o começo da análise de uma coisa é suficiente para a análise ou para o conhecimento perfeito da verdade que se conhece da coisa."*[148]

Se podemos demonstrar uma verdade sem levar a análise dos termos aos elementos primitivos, se podemos provar a possibilidade do que uma idéia exprime apenas por uma hipótese de geração da coisa exprimida, então o conhecimento plenamente adequado é um ideal. Mas não se reduz a isso. Os elementos primitivos do pensamento se exprimem nos elementos relativamente primitivos que podemos conhecer distintamente. Por isso, para assegurar a certeza de um conhecimento, não é preciso alcançar os termos absolutamente primitivos, basta que sejam termos primitivos *quoad nos*[149]. A teoria da expressão, fundamentada em uma lógica incriada, permite um conhecimento certo das relações que definem uma idéia, convimos com Deus nas mesmas relações, não precisamos da intuição para ter um conhecimento adequado, não dependemos da veracidade divina, podemos forjar definições que exprimem características suficientes para reconhecer o objeto em questão.

Os termos indefiníveis a que chegamos na análise da idéia são primitivos *quoad nos*, são relativamente primitivos, não absolutamente, o que é o mesmo que dizer que são derivativos, ou exprimem os termos primitivos *quoad se*. Conhecer é analisar e decompor uma noção em seus termos primitivos. "Primitivo", para Serres[150], é uma palavra da língua universal e designa a estrutura das várias regiões do conhecimento. É por isso que "primitivo" aparece na aritmética (números primitivos que compõem um número), na mecânica (matéria primeira e força ativa primitiva que explicam as forças vivas derivativa e a

---

[148] PS, VII – p.83-84.

[149] Cf. Belaval, Y. – *Leibniz critique de Descartes*. Ed. cit. – p.154.

[150] Cf. Serres, M. – *Le système de Leibniz*. Ed. cit. – volume I, p.136-144.

matéria segunda da ordem da agregação), no estudo comparativo das línguas naturais (a língua primitiva da qual derivaram todas as demais), no conhecimento (as noções primitivas que seriam catalogadas em um alfabeto dos pensamentos humanos), na teoria das verdades (as verdades primitivas) etc. Em todas as regiões do universo há elementos primitivos que entram na composição dos elementos derivativos, há composição de números, de movimentos, de caracteres, de noções, de verdades, há uma complicação progressiva que leva das proposições, às definições, às demonstrações, às teorias. Mas cada região tem sua constituição própria, ou seja, a partir de seus próprio elementos primitivos, que são como requisitos ou princípios, primitivo não significa universal, embora seja estrutural – o universal é a teoria geral de qualquer constituição e compreende, portanto, o primitivo como uma língua compreende uma palavra. O primitivo é o não analisável, o que é índice de si mesmo, o que não pode ser produzido por combinação e, inversamente, o que por combinação produz a totalidade do derivativo. Dizer que o primitivo é uma estrutura significa, então, o mesmo que defini-lo como elemento estrutural. Serres considera que cada região da enciclopédia de conhecimentos humanos tem seus próprios elementos primitivos e que esses se distinguem do universal. Ora, é Leibniz quem identifica "noções primitivas" e "*os próprios atributos absolutos de Deus, isto é, as causas primeiras e a razão última das coisas*"[151]. Então talvez possamos identificar, pelo menos em relação à doutrina do conhecimento, "primitivo" e formas absolutas divinas, causas primeiras e razão última de tudo o que é. Mas identificar em que sentido? Identificar pela teoria da expressão. Se em todas as regiões do conhecimento há o primitivo, elementar, e o derivativo, é porque tudo o que existe é expressão dessas formas absolutas. Podemos estender essa identificação a todas as regiões do conhecimento, mas também a todas as "regiões" do universo. Eis mais uma vez o adágio leibniziano: é tudo como aqui em toda parte e sempre. Tudo o que existe são expressões do mesmo, das mesmas relações, das relações entre as formas simples, absolutas e positivas que exprimem a essência da Substância Suprema, do Ser. O primitivo de cada região de conhecimento não se identifica com os primitivos das outras regiões, uma força primitiva não é uma noção primitiva, nem a língua primitiva é uma verdade primitiva (o cogito ou o princípio de identidade), mas em certo sentido todos os elementos primitivos exprimem as formas absolutas divinas, porque essas são a origem mesma das essências e das existências. E, assim, para o que nos interessa aqui, da mesma maneira que uma força

[151] *Meditatione de cognitione*. PS, IV – p.425 (tradução argentina *in Escritos Filosoficos*. Ed. cit. – p.275).

primitiva se exprime nas forças derivativas e a conhecemos por seus efeitos, o movimento, assim também, porque a relação de expressão é uma relação biunívoca, válida nos dois sentidos, na análise de uma idéia, os termos indefiníveis para nós exprimem os termos primitivos absolutos que, em última instância, são as formas absolutas divinas. Exprimir, vale lembrar, é manter uma analogia de relações.

Se não podemos levar a análise de uma idéia aos termos absolutamente primitivos, nem por isso deixamos de conhecer as relações que definem essa idéia e que correspondem a relações nas idéias de Deus, a relações entre as formas absolutamente primitivas. A análise formal das idéias é o critério de verdade porque é por ela que chegamos ao conhecimento dessas relações expressivas e deciframos, na medida de nossas possibilidades, a língua universal. É como se nosso olhar luzente se aproximasse cada vez mais da visão de Deus, e como o sol do meio dia, não produzisse senão as sombras sob os objetos – sim, ainda restariam sombras, elas nos definem enquanto criaturas, mas nossa visão seria cada vez menos oblíqua.

CONCLUSÃO

O aparente mistério da comunicação. A possibilidade de comunicar um mundo que é individual, de exprimir uma perspectiva única, ímpar. Como podemos ter a certeza de que o que falamos, o que fazemos não cai no vazio, nem esbarra na diferença intransponível do outro? Por que nossa individualidade não nos condena ao solipsismo? Como preservar as diferenças individuais e, ao mesmo tempo, garantir a possibilidade de entendimento, de compreensão entre os indivíduos? São essas as perguntas que, implicitamente, conduziram este texto e que podem ser condensadas como a relação entre a identidade e a diferença. A filosofia de Leibniz é um solo particularmente fértil para essas questões. A noção de indivíduo nessa filosofia, como uma substância sem portas nem janelas, uma mônada, nos leva de maneira quase imediata a imaginar a impossibilidade completa de comunicação. Podemos seguir a distinção leibniziana entre um discurso sobre a prática e um discurso sobre a teoria, e dizer que, na prática, no mundo da experiência cotidiana, ninguém pode negar que nos comunicamos uns com os outros – e as obras de arte são paradigmáticas para pensar essa comunicação "prática", porque nos tocam, nos "dizem" alguma coisa, colocando-se acima das diferenças espaço-temporais. Mas sempre que Leibniz distingue entre esses dois discursos, mostra como a prática tem seu fundamento na teoria. Assim, se há comunicação no mundo da experiência, essa comunicação precisa ser explicada pela metafísica que a fundamenta. O indivíduo como noção completa, não tem portas nem janelas, mas é um indivíduo expressivo. Exprime o mundo de seu ponto de vista e se exprime por suas ações. Eis por que essas indagações encontram seu lugar na teoria leibniziana da expressão.

A abordagem matemática da expressão como analogia de relações ou correspondência regrada e recíproca entre o que se pode dizer da expressão e o que se pode dizer do exprimido, permite a Leibniz percorrer as várias regiões de sua filosofia, ou as várias regiões do universo tal como ele o concebe, e explicar de maneira original problemas que herdou de Descartes. A teoria da expressão ganha, assim, um viés teológico ou metafísico, um viés ontológico e um viés epistemológico. Nessa medida, a teoria da expressão poderia ser dita a essência mesma da filosofia leibniziana, porque organiza os temas mais importantes de sua metafísica, aproximando-os e distinguindo-os. Em certo sentido, a teoria da expressão pode ser dita o invariável a que convergem todas as variações, a lei que estabelece a semelhança entre os diferentes e põe em relação ordens heterogêneas – as variações, os diferentes e as ordens heterogêneas são tanto os temas diferentes da filosofia leibniziana, quanto as diferentes ordens de realidade do universo leibniziano. Como dissemos na introdução a este

texto, a teoria da expressão é a linha que constitui a trama, a matéria, o tecido de temas fundamentais da filosofia de Leibniz. A expressão se mostra como a essência desta filosofia porque o imenso edifício teórico construído por Leibniz tem como matéria a expressão, é por ela que essa filosofia pode ser dita uma filosofia expressiva, e não simplesmente uma filosofia da expressão. Leibniz não somente define a expressão e a utiliza como operador para a explicação de diversos temas, como, ao fazer isso, erige uma filosofia que é ela mesma construída expressivamente.

A teoria da expressão harmoniza explicações teológicas, ontológicas, epistemológicas, possibilitando a construção de analogias que estabelecem a comunicação entre esses domínios. Mas a analogia fundadora se dá entre a matemática e a filosofia. No momento em que Leibniz constrói uma teoria da expressão inspirada em sua matemática do infinito, estabelece também uma relação entre matemática e filosofia, tomando parte na busca por uma "filosofia matemática" ou um pensamento matemático da filosofia que define profundamente a filosofia do século XVII e tem sua primeira formulação com a idéia cartesiana de uma *Mathesis universalis*. Leibniz se aproxima de seus contemporâneos pela tentativa de estabelecer um pensamento filosófico que tem como meta uma exatidão matemática e, ao mesmo tempo, se diferencia deles pela maneira como empreende essa tentativa.

Retomemos brevemente a relação entre matemática e filosofia no que tange especificamente a teoria da expressão. Mas consideremos também que a leitura dessa relação a partir da teoria da expressão pode ser uma leitura paradigmática, uma vez que acreditamos que a expressão pode ser dita a essência da filosofia leibniziana e dada a abrangência que a teoria da expressão tem nesta filosofia. Em que a matemática contribui para a concepção que Leibniz tem da expressão?

Vimos, no capítulo I deste trabalho, como a interpretação leibniziana do antigo problema das quadraturas leva o filósofo à formulação da noção de infinitesimal. O problema das quadraturas ou da medida da área de um círculo se resume, de maneira muito simplificada, à tentativa de estabelecer a medida de uma grandeza que é incomensurável com a própria unidade de medida, em outras palavras trata-se de tornar comensurável o que é incomensurável. É isso que Arquimedes faz ao estabelecer, pelo método da exaustão, a medida da área de um círculo por figuras retilíneas que o compõem: uma vez que a diferença entre a área do círculo e a área dos retângulos é inferior à medida escolhida, é incomparável com a área de um retângulo, Arquimedes chega a um valor aproximado da grandeza em questão. O que Leibniz propõe com a noção de infinitesimal é chegar ao valor exato dessa

grandeza incomensurável. E para isso, o filósofo, como Arquimedes, pretende medir uma figura curva a partir de linhas retas – já que a reta se presta a medidas que a curva não comporta. Leibniz concebe, então, a possibilidade de gerar uma linha reta a partir de uma linha curva: a tangente é entendida como uma linha reta que liga dois pontos, cuja distância é ínfima, da linha curva. Assim, o círculo pode ser pensado como um polígono de infinitos lados, e o incomensurável se faz comensurável, ainda que envolva o infinito. O estudo das séries convergentes tem um papel importante na concepção de que uma série infinita representa um valor exato: trata-se de séries infinitas, ou seja, uma soma de infinitos termos cujo resultado, todavia, não ultrapassa um limite (1/2 +1/4 + 1/8 + ... = 1). Se é possível obter um valor exato mesmo que não seja possível percorrer os infinitos termos da série, é possível também estabelecer um valor exato para a área de uma figura curva como um círculo, uma vez que se o interprete como um polígono de infinitos lados. Mas a grande virtude dessa concepção da reta a partir da curva está na possibilidade de traduzir algebricamente a relação entre as duas por uma função. Uma função estabelece a relação entre duas séries numéricas distintas e sem medida em comum (a série que representa a curva e a série que representa a reta). Cada uma das séries possui sua própria razão, ou sua própria lei de progressão, são séries autônomas, mas é possível interpretar uma a partir da outra se conhecermos a função que relaciona as duas. Dada a função, ou a fórmula geral, podemos substituir as variáveis da fórmula por qualquer valor numérico, e ao atribuir um valor numérico para a reta, encontramos um valor numérico para a curva e vice versa. Assim, a função é uma relação regrada e recíproca de valores. A diferença entre a área do círculo e a área do polígono de infinitos lados é infinitesimal, tende a zero, é menor que qualquer grandeza que se pode assinalar. E como podemos atribuir qualquer valor numérico para as variáveis, o infinitesimal pode ser tão pequeno quanto se queira. O infinitesimal, diferente dos retângulos de Arquimedes, não é apenas uma quantidade incomparável, mas uma operação de passagem ao limite, uma regra invariável de variações que permite determinar grandezas designáveis.

O que quisemos colocar em evidência com essa longa e árida digressão matemática (sobretudo quando é uma leiga quem tenta explicar o assunto) no interior de um texto sobre filosofia é, primeiro, a idéia de relação. Pela relação que a função estabelece entre curva e reta, é possível conhecer uma a partir da outra, a função mostra como uma exprime a outra, como podemos pensar uma a partir da outra, ler uma na outra e, mais que isso, construir uma a partir da outra. Mas, em segundo lugar, quisemos enfatizar que se trata de uma relação entre incomensuráveis. O cálculo infinitesimal mostra como é possível medir uma grandeza incomensurável, ao transformar a diferença entre a medida de uma grandeza comensurável (a

área do polígono de infinitos lados) e a medida de uma grandeza incomensurável (a área do círculo) em uma diferença evanescente. Por ser evanescente e tender a zero, essa desigualdade pode ser pensada como igualdade, ou o limite da igualdade.

Por que a idéia de relação e de relação entre incomensuráveis é importante para pensar a expressão? Primeiro porque a expressão é concebida como uma relação regrada e recíproca entre exprimido e expressão. Conhecemos o exprimido por meio da expressão. E essa expressão não precisa ser semelhante ao exprimido, mas apenas conservar uma analogia de relações com ele. Assim, é possível pensar o exprimido a partir de sua expressão, ler um na outra, interpretar um pela outra. Desde que, como no caso da reta e da curva, exista uma regra invariável que estabeleça a relação entre variáveis. Eis por que a teoria da expressão em Leibniz é inseparável não somente da idéia de analogia, mas também da idéia de harmonia. A harmonia universal é o invariável a que convergem todas as variações. A expressão representa o exprimido porque suas relações internas correspondem às relações internas do exprimido. Como as séries numéricas que representam curva e reta, a regra de variação no interior do exprimido é só dele, é diferente da regra de variação no interior da expressão, mas como há uma analogia, uma correspondência e uma harmonia entre essas regras, é possível conhecer o exprimido por sua expressão. Assim como, na matemática, uma grandeza comensurável exprime uma grandeza incomensurável, na filosofia é permitido dizer que o finito exprime o infinito e ordens heterogêneas e sem proporção uma com a outra, como a ordem física dos corpos e a ordem metafísica das substâncias, se entreexprimem.

Ora, poderiam objetar a Leibniz, o comensurável só exprime o incomensurável porque o filósofo matemático aniquila as diferenças, ou seja, o círculo deixa de ser círculo para se transformar em um polígono de infinitos lados retos e assim ganhar uma medida que é da ordem da reta e não da curva propriamente dita. A diferença se perde na identidade. Ao que Leibniz responderia, se usasse esses termos, que a diferença é pensada no interior da identidade, o outro é o caso limite do mesmo – vide a amplitude do princípio de continuidade no pensamento leibniziano. É verdade que o círculo se transforma em um polígono de infinitos lados e, em certo sentido, perde a especificidade de círculo para poder ser medido, mas, por outro lado, é verdade também que nenhum outro polígono é igual a este polígono de infinitos lados. Embora, para exprimir a medida do círculo, a matemática tenha que tornar comensurável o que é essencialmente incomensurável, o círculo assim interpretado não só pode ser medido como essa medida é expressão de uma essência única.

Se nos é permitido estabelecer analogias entre a matemática e a metafísica, podemos dizer com Leibniz que é tudo como aqui em toda parte e sempre, porque em todos os níveis

de realidade do mundo leibniziano é possível estabelecer relações analógicas que permitem a expressão de uma ordem de realidade em outra. A questão é que, de fato, não há um outro absoluto no pensamento de Leibniz. Tudo o que existe são graus de ser, expressões do mesmo Ser. Porque o oposto contraditório com o Ser é o Nada, e do Nada, nada vem. O Nada não é, é privação de ser, e assim não pode gerar nada. A analogia com a matemática permite vislumbrar o funcionamento da metafísica leibniziana. O que Leibniz faz com o círculo em sua matemática exprime sua concepção de mundo. Em termos metafísicos, o círculo como o oposto contraditório de um polígono reto simplesmente não existe, o que existe é um polígono de infinitos lados que está no limite do que é ser um polígono, é quase um círculo, mas é ainda um polígono reto. Assim como tudo o que existe é ser, mesmo o ser mais imperfeito, "pleno" de privações, é ainda ser. Assim como o pior dos mundos, que está no limite de ser ou de perfeição (a grandeza da realidade tomada positivamente), é ainda um mundo possível.

Um argumento menor para responder àquela mesma objeção seria apontar para o limite essencial do entendimento humano, incapaz de conceber o círculo senão como polígono reto, mesmo que de infinitos lados; e para o limite da perspectiva individual em geral, que transforma o outro em si mesmo, na medida em que o indivíduo exprime a totalidade dos seres a partir de um ponto de vista único.

Dessa maneira, podemos pensar a filosofia de Leibniz enfatizando tanto a diferença, como a identidade, tanto o que distingue, como o que aproxima os seres, os indivíduos, as ordens de realidade, os temas. Em ambos os casos teremos a relação de expressão como princípio de explicação. Porque se é tudo como aqui em toda parte e sempre, é porque é possível estabelecer relações entre ordens diferentes, seres diferentes. Mas só é possível estabelecer essas relações porque tudo o que existe é expressão do mesmo Ser. A expressão não é a identidade, é a possibilidade de reduzir as diferenças a uma diferença de perspectiva acerca do mesmo Ser, a uma diferença de grau. Nesse sentido a teoria da expressão não abole a diferença, ao contrário, se há expressão (e não identidade) é porque há diferença. Podemos generalizar o que Lebrun afirma dos signos ou símbolos para toda expressão: a expressão é o exprimido, mas sob determinada perspectiva.

É assim que podemos explicar como Deus se exprime em formas simples, absolutas e positivas, cuja distinção é apenas de razão. Cada atributo divino é um aspecto de sua essência, é a própria essência, mas sob determinada perspectiva. Como todas são simples, são todas compatíveis entre si, a essência de um ser perfeitíssimo é possível, logo Deus existe. A relação entre essas formas que exprimem a essência divina dá origem a idéias e noções, ou,

antes disso, a sistemas gerais de fenômenos ou mundos possíveis em que cada perspectiva do todo corresponde a uma noção individual. Todos os mundos possíveis exprimem Deus, mas de maneiras diferentes. E aqui a questão da relação entre a identidade e a diferença reaparece em termos bem leibnizianos: como o infinito gera de si o finito, como o ilimitado cria seres limitados, como a perfeição absoluta gera perfeições apenas relativas ao grau de ser? Como formas simples, absolutas e positivas, compatíveis entre si, se exprimem em mundos incompossíveis? Como uma noção individual, que é uma expressão de relações entre essas formas compatíveis, pode ser incompatível com outra noção individual que é expressão de relações entre as mesmas formas? Como a negação ou limitação nasce no interior de um ser que é pura positividade? Ou ainda, como a diferença nasce da identidade? Com efeito, as formas que exprimem a essência divina diferem entre si por uma distinção de razão, por isso nesse caso é inteiramente válido afirmar que a expressão é o exprimido sob determinada perspectiva; mas as substâncias individuais, criadas a partir da relação entre essas formas simples, diferem entre si por uma distinção real. Como essas substâncias que se distinguem realmente umas das outras têm origem em uma substância idêntica, una, simples?

Sobre essas questões, Leibniz nos diz apenas que:

> "*Quando Locke declara que não compreende como a variedade das idéias é compatível com a simplicidade de Deus, parece-me que não deve deduzir daí uma objeção contra o padre Malebranche; pois não há sistema que possa fazer compreender uma tal coisa. Nós não podemos compreender o incomensurável e mil outras coisas, cuja verdade não deixa de nos ser conhecida, e temos o direito de empregá-las para dar a razão de outras, que dependem delas. Algo de próximo tem lugar em todas as substâncias simples, em que há uma variedade de afecções na unidade da substância.*"[1]

A relação entre a simplicidade da essência de Deus e a variedade das idéias é análoga a relação entre as substâncias simples e a variedade de suas afecções. Trata-se da relação entre unidade e multiplicidade. Se quisermos estabelecer uma analogia com a matemática podemos pensar que a unidade pode ser exprimida por uma série infinita (nas séries convergentes o 1 é igual à soma infinita de termos 1/2 + 1/4 + 1/8...). Mas a questão da conciliação entre a simplicidade divina e a multiplicidade das idéias é um verdadeiro

[1] [Zu Lockes Urteil über Malebranche], PS, VI – p.576.

problema porque envolve a questão da criação de substâncias reais, que distinguem-se entre si por uma distinção real, e essa distinção real está fundamentada em uma distinção entre as formas divinas que é uma distinção apenas de razão. Em última instância o problema é, de novo, o problema da relação entre identidade e diferença.

Leibniz admite neste texto nossa incapacidade de compreensão da questão, mas nem por isso aceita que essa incapacidade nos leve a uma paralisia no conhecimento. Em primeiro lugar, porque o filósofo acredita que, assim como na geometria, é preciso aceitar certas hipóteses para progredir no conhecimento, mesmo que essas hipóteses não sejam axiomas. O objetivo do conhecimento é reduzir todas essas hipóteses a axiomas, mas enquanto isso não é possível, as demonstrações que se seguem são necessárias ou hipoteticamente necessárias. São necessariamente verdadeiras se a hipótese for verdadeira. Quanto maior o número de demonstrações que decorrem de uma mesma hipótese, melhor é a hipótese. Mas, em segundo lugar, no caso específico da relação entre a simplicidade divina e a variedade das idéias, que depende das relações entre as formas simples, positivas e absolutas, Leibniz pretendia lançar mão da Característica universal para esclarecer a relação entre a essência simples e a multiplicidade de idéias.

> "*... o que é o fundamento de minha característica é também da demonstração da existência de Deus. Porque os pensamentos simples são os elementos da característica e as formas simples são a fonte das coisas. Ora, sustento que todas as formas simples são compatíveis entre si. É uma proposição de que não poderia dar a demonstração sem explicar longamente os fundamentos de minha característica.*"[2]

As formas simples são os elementos das coisas, os pensamentos simples, os elementos da Característica. Nossas idéias convêm com as idéias de Deus nas mesmas relações. Nossas idéias exprimem as idéias de Deus. Isso significa que, se determinarmos o alfabeto dos pensamentos humanos, ou seja, se forjarmos signos característicos que exprimam os termos simples de nossos pensamentos, então, analogicamente poderemos, pela relação entre esses termos, conhecer de que maneira as formas simples, positivas e absolutas, que exprimem a essência divina, se relacionam dando origem a uma variedade de idéias. Mas na verdade, no trecho citado acima, Leibniz não chega a afirmar que é preciso construir efetivamente a Característica universal – o que ele não fez – para mostrar a compatibilidade

[2] Leibniz – "Carta a Elisabeth, 1678", PS, IV, p.296.

entre as formas simples tomadas absolutamente. O filósofo condiciona a demonstração da compatibilidade entre as formas à explicação dos fundamentos da Característica – e isso ele fez em vários textos, embora sem jamais chegar a uma exposição definitiva.

Em um desses esboços[3], Leibniz define sua Característica universal estabelecendo uma distância entre seu projeto e o misticismo que envolvido na idéia de uma língua adâmica e na crença de que os números escondem grandes mistérios. A Característica seria a atribuição a todas as coisas de um número característico próprio. A Característica leibniziana diferiria também de uma língua universal capaz de ordenar todas as noções e matérias, permitindo que cada um lesse em sua própria língua o que outro escreveu na dele. A originalidade do projeto de Leibniz em relação a essa língua universal capaz de harmonizar as diferentes línguas naturais, segundo o próprio filósofo, é que sua Característica universal envolveria ao mesmo tempo a arte de inventar e a arte de julgar: os próprios caracteres funcionariam como os caracteres matemáticos (que designam números na Aritmética e grandezas na Álgebra). Leibniz descreve, então, seu percurso na elaboração desse projeto: parte dos predicamentos, considerando que se há predicamentos ou noções simples, é possível criar predicamentos complexos ou proposições e ordená-los de maneira natural, tal como os geômetras[4]. A partir da consideração dos predicamentos, Leibniz concebe a idéia de um alfabeto dos pensamentos humanos[5]. Propõe-se, então, a construir uma Característica, dotada de uma gramática e de um dicionário das ocorrências mais freqüentes, ou seja, obter os números característicos de todas as idéias. E imagina que, fundando um curso de filosofia e matemáticas, baseado em um novo método indicado por ele, o projeto estaria pronto no espaço de sete anos! O filósofo, porém, conclui:

---

[3] Sem título, PS, VII – p.184-189 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Paris: PUF, 1998 – p.63-70).

[4] "*eu ignorava que os geômetras, quando colocam as proposições segundo a ordem que permite demonstrá-las umas a partir das outras, fazem exatamente o que eu desejava.*" PS, VII – p.185 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.65).

[5] "*Assiduamente dedicado a essa tarefa, era inevitável que eu chegasse a esta consideração admirável, a saber, que se pode elaborar um alfabeto dos pensamentos humanos e que a combinação das letras desse alfabeto, juntamente com a análise das palavras feitas com elas, permitiriam encontrar e discernir todas as coisas.*" PS, VII – p.185 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités.* Ed. cit. – p.66).

"Mas fomos longe demais nas palavras. É extremamente difícil, por causa da admirável conexão das coisas, tomar algumas que estejam suficientemente separadas e atribuir a elas seus números característicos; por isso elaborei um artifício, muito elegante se não me engano, para provar raciocínios por meio de números. Finjamos pois que os números característicos tão admiráveis de que falamos estejam já dados e que se observou uma de suas propriedades gerais; tomemos, então, aqueles dentre esses números que são congruentes entre si segundo essa propriedade, e graças a eles, demonstramos também, segundo uma razão admirável, todas as regras lógicas por meio de números, o que nos permite mostrar como se pode saber se determinadas argumentações são boas quanto a sua forma. Quanto a julgar se os argumentos são bons ou concludentes por força de sua matéria, isso poderá ser feito sem nenhum trabalho do espírito nem risco de erro, mas somente quando estivermos de posse dos verdadeiros Números Característicos das coisas."[6]

Além desse "artifício", Leibniz se dedica em vários outros esboços sobre a Característica universal a elaborar as regras ou os fundamentos dessa Característica, definindo o que é uma proposição verdadeira por si, uma inferência verdadeira por si, o que são termos simples, compostos, equivalentes, primitivos, derivados, anteriores ou posteriores por natureza, o que é um nome, um atributo, um próprio, uma definição etc. Em resumo, na ausência dos verdadeiros Números Característicos das coisas, Leibniz se dedica a decifrar a forma do raciocínio, oferecendo os fundamentos da Característica. Nesse sentido, se a demonstração da compatibilidade entre as formas simples que exprimem a essência de Deus estava condicionada à descrição dos fundamentos da Característica, então não deveria existir nenhuma dificuldade em se provar essa compatibilidade – tal como Leibniz efetivamente o fez em um texto de 1676, *Quod Ens Perfectissimum existit* (que analisamos no capítulo II deste trabalho). Mas não deixa de ser curioso que em todos os textos posteriores a esse, nos quais Leibniz se dedica a essa questão, ele tenha abandonado a parte construtiva de sua prova da existência de Deus, para ficar apenas com a crítica à prova cartesiana.

Ora, a questão é que dedicando-se a descrever as regras formais do raciocínio, mesmo pressupondo que essas regras se aplicariam um dia aos termos simples do pensamento, o que permitiria dizer se a argumentação é boa e concludente por força da matéria de que trata e

[6] PS, VII – p.189 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.70).

não apenas de sua forma, mesmo acreditando que se construiria um alfabeto dos pensamentos humanos cuja combinação de caracteres daria todas as nossas idéias, Leibniz é levado a afirmações no mínimo problemáticas para quem pretende escapar a um nominalismo de tipo hobbesiano. É o que vemos, por exemplo, em *Ad specimen calculi universalis addenda*:

> "*Pouco importa que os termos que são unidos dessa maneira sejam às vezes incompatíveis; por exemplo,* o círculo é sem ângulos, o quadrado é quadrangular, *portanto* o círculo quadrado é quadrangular sem ângulos. *Porque essa proposição é verdadeira a partir de uma hipótese impossível*"[7]

O risco em se concentrar na forma do raciocínio está justamente em perder de vista a idéia de que essa forma pressupõe uma matéria. O perigo é esquecer que a ordenação do raciocínio ou a exposição dos fundamentos da Característica universal se dá em vista de um ulterior alargamento do conhecimento humano que nos levaria aos elementos das coisas ou aos atributos primitivos de Deus. Se Leibniz escreve esboços de seu projeto de língua universal é para escapar a um círculo vicioso que colocasse como condição, para a construção da Característica, a criação do alfabeto dos pensamentos, que só poderia ser criado avançando-se no conhecimento. A arte característica progride no ritmo em que progride a experiência humana: *"é na proporção do progresso de cada homem ou do gênero humano inteiro que colheremos, dessa arte única, o maior fruto."*[8] A única maneira de avançar no conhecimento é proceder como os geômetras, admitindo hipóteses que têm lugar de axiomas. Entretanto, não se pode esquecer que a meta do conhecimento é transformar essas hipóteses efetivamente em axiomas.

Leibniz procura evitar o nominalismo remetendo as hipóteses arbitrárias a leis determinadas e mostrando como a relação entre hipóteses e conclusões é uma relação necessária, mesmo que as hipóteses sejam arbitrárias. Além disso, dá preferência para as definições reais em lugar das definições puramente nominais, ou seja, prefere hipóteses que mostram a geração possível da coisa definida ou a compatibilidade entre os elementos da

---

[7] PS, VII – p.224 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.97).

[8] PS, VII – p.203 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.265).

definição e, portanto, a possibilidade do definido. Assim, por exemplo, em *Specimen calculi universalis* o filósofo afirma:

> "*embora certas proposições sejam admitidas segundo o arbítrio dos homens como definições de termo, a verdade que procede delas não é em nada arbitrária, uma vez que é pelo menos absolutamente verdadeiro que, uma vez postas essas definições, a conclusão procede delas, ou o que é o mesmo, a ligação entre as conclusões, isto é, os teoremas, e as definições, isto é, as hipóteses arbitrárias, é absolutamente verdadeira.*"[9]

E em *Ad specimen calculi universalis addenda:*

> "*toda análise repousa sobre certas inferências que não parecem válidas do ponto de vista da forma, mas que em realidade o são, quando se adverte que uma certa relação geral entre os termos é sempre observada.*"[10]

Tiremos do projeto leibniziano os Números Característicos de nossas idéias ou do alfabeto dos pensamentos humanos e o que resta são as relações formais entre termos arbitrários. Relações necessárias e, por isso, não arbitrárias. Elas são a forma de nosso raciocínio. Precisamos realmente de mais do que isso? Afinal a expressão é definida como uma *relação* regrada e recíproca entre o que se pode dizer do exprimido e o que se pode dizer da expressão. As relações entre hipóteses admitidas arbitrariamente são relações necessárias, que, em certo sentido, exprimem relações entre os termos absolutamente primeiros do pensamento e das coisas. Essas relações exprimiriam, em última instância, as relações que se estabelecem entre as formas simples, positivas e absolutas, que exprimem a essência divina e que dão origem às idéias e noções. Nesse sentido, a forma de nosso raciocínio simbolizaria essas relações primeiras remetendo-se a uma lógica incriada. O conhecimento dessas relações necessárias é o conhecimento de verdades eternas, válidas para o homem e para Deus, porque seriam válidas em qualquer mundo possível. Todas as ciências demonstrativas são exemplos

---

[9] PS, VII- p.219 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p. 85).

[10] PS, VII – p.223 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.94).

de como essas verdades eternas podem ser articuladas para produzir conhecimentos que são úteis inclusive para a vida prática.

Leibniz jamais considerou que seu projeto estava acabado. Sua resposta àquela questão – precisamos de mais do que as relações formais do raciocínio para progredir no conhecimento? – seria "sim". Leibniz não é somente um lógico, é um filósofo metafísico. O conhecimento das relações que fundamentam nosso raciocínio é importante justamente porque as relações exprimem relações entre os atributos primitivos divinos e se exprimem em nossas idéias.

Poder-se-ia dizer que, na medida em que conhecemos verdades necessárias pela forma de nosso raciocínio, Leibniz só afirma a necessidade de conhecimento dos elementos primeiros das coisas para a determinação de verdades contingentes. Com efeito, ao elencar as vantagens que a Característica traria para o conhecimento humano, Leibniz apresenta basicamente duas aquisições decorrentes da construção dessa língua universal. A primeira é acabar com as disputas entre os filósofos e a quem perguntasse "o que faz vossa razão mais correta que a minha, que critério de verdade vós possuís?", responder simplesmente "Calculemos!"[11]. Mas a segunda é empregar a Característica para tudo o que depende de conjecturas – as pesquisas de história civil e natural, a arte de examinar os corpos naturais ou as pessoas sábias, o direito, a medicina, o governo etc. Nesse caso teríamos a escolha de, partindo de conjecturas, determinar demonstrativamente o "grau de probabilidade" a partir dos dados, ou, estabelecer uma "aproximação ao infinito", e poderíamos, então, "colocar na balança" prós e contras de cada decisão para escolher *"como o perfeito campeão nos jogos que misturam razão e sorte"*[12]. É por isso que os caracteres dessa língua universal precisam não apenas servir à representação da coisa exprimida, mas também servir ao raciocínio, tal como as marcas da aritmética e da álgebra, *"nas quais todo raciocínio consiste no uso de caracteres e o erro do espírito coincide com o erro de cálculo."*[13] Enquanto não sabe como devem ser formados os caracteres dessa *"arte de se servir de signos por meio de cálculo*

---

[11] PS, VII – p.200 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.163). Cf. também PS, VII – p.188 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.69).

[12] PS, VII – p.201 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.163).

[13] PS, VII- p.205 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.167).

exato"[14], Leibniz sugere o uso de quaisquer marcas arbitrárias, desde que apropriadas para o progresso, a fim de expor em linhas gerais sua Característica e mostrar a ordem das ciências tratada de maneira característica, para aprender praticando.

Então, em certo sentido, é verdade que Leibniz não se contenta com o conhecimento das relações que estabelecem a forma necessária do raciocínio, e exige que essa forma esteja vinculada a uma matéria para o completo estabelecimento da arte característica, porque pretende determinar o conhecimento de verdades contingentes. Ora, é exatamente esse o seu projeto, um racionalismo integral. Considerar que as exposições gerais que o filósofo fez sobre a Característica dão conta da completude da arte característica é desvincular essas exposições de todo o edifício metafísico em que estão inseridas.

E no que concerne à teoria da expressão, precisamos considerar que, se podemos explicar as diferentes ordens de realidade com a idéia de expressão tomada a partir da analogia de *relações*, em nenhum momento é possível estabelecer essa explicação sem falar do que se relaciona. Em outras palavras, podemos definir de maneira geral a expressão como uma relação regrada e recíproca entre a expressão e o exprimido, mas essa definição só ganha sentido no interior da metafísica leibniziana. Essa definição pode funcionar como operador para pensar as relações que caracterizam a ordem teológica, a ordem ontológica e a ordem do conhecimento, mas só pode ser dita a essência da filosofia leibniziana, se compreendermos que esse "operador" não existe por si só, precisa agir no interior das ordens de realidade. E é justamente porque não se desvincula da matéria de que trata que esbarra na questão da relação entre uno e múltiplo, simplicidade e variedade, identidade e diferença quando precisa explicar como seres que se distinguem por uma diferença real têm origem na relação entre formas que se distinguem por uma distinção de razão. Mas é o próprio Leibniz quem dá a dica: procedamos como geômetras. A admissão de um ponto cego na arquitetura leibniziana não inviabiliza a construção de verdades que dependem desse ponto – afinal estamos falando de um filósofo que concebia os pensamentos cegos como condição necessária de conhecimento. Mas será mesmo este um ponto cego? E se é um ponto cego, por que precisa ser?

Aqui precisamos entrar no terreno das conjecturas para forjar uma hipótese que explique, simultaneamente, o fracasso do projeto de criação de uma Característica universal e admissão de um mistério na passagem da relação de expressão que as formas mantêm com a

[14] PS, VII – p.205 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p. 168).

essência divina para a relação de expressão que as noções individuais mantêm com essas formas absolutas. Leibniz afirma, em um texto citado acima, que foi "longe demais nas palavras" ou, literalmente "o mesmo", o projeto da Característica, "está além das palavras" (*Sed ultra verba eudum est*), porque, diante da admirável conexão das coisas, é extremamente difícil *"tomar algumas que estejam suficientemente separadas e atribuir a elas seus números característicos"*[15]. Essa admirável conexão das coisas pode ser identificada à realidade do mundo ou à contingência. É possível que Leibniz não considere os esboços da Característica como projeto acabado, porque, tal como aparece em seus escritos, as regras de raciocínio só dão conta de relações necessárias que exprimem verdades eternas. E o filósofo queria mais do que isso: queria poder determinar, por uma lógica que envolvesse o infinito, as escolhas mais acertadas quando se tratasse de matérias em que entra a conjectura. Queria poder determinar racionalmente o contingente respeitando sua característica definidora, ou seja, o infinito envolvido em cada fato contingente. Ora, o modelo da Característica, embora Leibniz as considere apenas uma sombra[16] do que seria a verdadeira Característica, são as matemáticas, a álgebra, a aritmética, a geometria. Em outras palavras, são as ciências demonstrativas, pois *"o* raciocínio verdadeiro *depende das verdades necessárias ou eternas, como são a da Lógica, a dos Números e a da Geometria, que tornam indubitável a conexão entre as idéias e infalíveis suas conseqüências."*[17] É verdade que a razão do contingente está na necessidade, na medida em que o contingente tem origem em um ser necessário por si. Mas não por isso a explicação da contingência pode se reduzir à explicação de relações necessárias que dão a forma de todo raciocínio e permite, ao homem, o conhecimento de verdades eternas que partilha com Deus. Talvez a dificuldade do projeto da Característica estivesse na escolha de seu modelo, ciências que versam sobre verdades eternas e necessárias, enquanto a Característica deveria dar conta da infinidade que caracteriza o contingente. Talvez, porque mesmo no interior dessas ciências o infinito passa a ter lugar quando Leibniz introduz, na Análise de Descartes e outros, a Análise do infinito ou o cálculo

---

[15] PS, VII – p.189 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p. 70).

[16] PS, VII – p.185 (tradução francesa *in Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*. Ed. cit. – p.64).

[17] *Princípios da natureza e da graça*, §5. *In Discurso de metafísica e outros textos*, São Paulo: Martins Fontes, 2004 – p.156.

infinitesimal; e, como vimos, a infinidade que é objeto da matemática em alguma medida exprime a infinitude divina. Mas talvez a dificuldade desse projeto encontre outra explicação.

Poderíamos pensar que o fato desse projeto jamais ter se realizado inteiramente está na impossibilidade essencial dessa realização. Uma explicação para essa impossibilidade essencial pode ser pensada no interior do sistema de Leibniz, qual seja, a impossibilidade de um ser finito e limitado compreender a infinitude divina. Mas poderíamos explicar essa impossibilidade por uma razão relativamente externa à filosofia leibniziana, a saber, a consideração de certos pressupostos teológicos de que Leibniz não podia e não queria abrir mão. Referimo-nos ao pressuposto de um Deus criador, dotado não apenas de entendimento, mas também de vontade; um Deus transcendente cuja ação é a realização de um mundo contingente. Se nos fosse dado reduzir a explicação da contingência à explicação das relações necessárias que exprimem verdades eternas, seria preciso também excluir a contingência essencial da criação de um mundo. Se fosse dado ao homem compreender como as formas que se distinguem por uma diferença de razão dão origem a seres realmente diferentes apenas pela consideração de relações absolutamente necessárias (como são as relações entre hipótese e conclusões nas ciências demonstrativas), seria preciso admitir que a vontade divina não tem qualquer papel na criação, que Seu entendimento por si só explica a criação, e que, portanto, a criação é necessária, ou melhor, o mundo é necessário e a criação desnecessária.

O contingente introduz um elemento de essencial irracionalidade na filosofia leibniziana, na medida em que podemos explicar a origem da contingência, mas não podemos compreender isso. É claro que essa "irracionalidade" é racionalizada no interior da filosofia de Leibniz e tem como justificativa a limitação essencial do entendimento finito. Do ponto de vista divino, não há nenhuma irracionalidade: a essência divina é exprimida por formas simples, absolutas e positivas, Deus tem infinitas maneiras de relacionar essas formas e, por isso, infinitas maneiras de se exprimir, dentre as quais, esse Deus sábio, não só onisciente e onipotente, mas bondoso também, escolhe a melhor. Porém, na medida em que o contingente não pode ser reduzido ao necessário, ele aparece para nós com esse traço de irracionalidade. E as tentativas leibnizianas de compreensão do infinito na matemática, por exemplo, adquirem um sentido profundo. Trata-se da tentativa de explicar racionalmente uma infinidade que, na ordem da realidade, caracteriza a contingência.

Podemos, como Deleuze, dizer que a noção de expressão em Leibniz pressupõe a idéia de hierarquia: o que se exprime, como unidade, é superior à expressão, uma multiplicidade. E invertendo o argumento deleuziano diríamos que, uma vez que Deus não poderia criar um outro Deus (essa hipótese é contraditória, como tentamos mostrar no

segundo capítulo deste texto), ao se exprimir, exprime-se em uma multiplicidade de substâncias. Mas esse argumento não explica nem como a diferença nasce do interior da identidade, ou seja, como as formas dão origem a noções individuais, nem por que Deus precisa escolher um mundo possível e não pode se exprimir das infinitas maneiras que seu entendimento concebe como possíveis.

O que Leibniz pretendia com o projeto da Característica universal, entre outras coisas, era determinar racionalmente o contingente, mesmo que por uma aproximação ao infinito ou um cálculo de probabilidades. Mas para fazer isso, seria preciso chegar à raiz da contingência, os elementos primeiros do pensamento ou os atributos primitivos divinos. Isso, nós finitos, não podemos fazer. E não podemos não apenas porque é extremamente difícil, "por causa da admirável conexão das coisas", determinar algumas coisas suficientemente separadas. Afinal podemos tomar arbitrariamente certos termos supondo-os como primeiros para apresentar os fundamentos de uma Característica universal. Mas o que deduzimos a partir desses termos arbitrários são relações necessárias. Perdemos a contingência, ao perder de vista a vontade criadora de Deus. Essa vontade é o elemento de irredutibilidade da contingência à necessidade. E se há um Deus criador, é preciso que seja assim.

Desse modo, as relações necessárias que conhecemos nas ciências demonstrativas exprimem a relação entre as formas divinas, porque exprimem relações de uma lógica incriada da qual o entendimento divino participa, mas a relação entre as formas divinas não pode se reduzir a essas relações necessárias se as formas são a origem de mundos possíveis contingentes e se sua combinação pressupõe mais que o entendimento divino e se explica pela vontade criadora.

Mas a riqueza da teoria da expressão em Leibniz está em considerar que as relações analógicas entre expressão e exprimido vão além dessas relações necessárias que podemos compreender. É por isso que o exprimido não é o explicitamente expresso, e há sempre um elemento de obscuridade ou ocultamente presente em cada expressão, um jogo entre o que a expressão revela e o que ela oculta. Mesmo que o objetivo de Leibniz fosse chegar ao conhecimento dos atributos primitivos divinos para desvendar a admirável conexão das coisas do mundo, ele construiu uma teoria da expressão que reserva um lugar fundamental para a sombra, o obscuro, o confuso, o oculto. Nessa luta entre objetivos e pressupostos essenciais, a teoria leibniziana da expressão exprime a essência dessa filosofia. É por isso que uma idéia adequada é o limite do conhecimento humano e a cada grau da análise de uma idéia a iluminamos e produzimos uma nova sombra que precisa também ser esclarecida. É por isso que o corpo produz na alma percepções inapercebidas e que a alma exprime o

infinito, exprime tudo, mas confusamente. É por isso que o outro é tão diferente e tão igual ao eu de cada indivíduo. É por isso, enfim, que podemos nos sentir tão próximos ou tão distantes de um outro, que podemos entender o outro sem jamais compreendê-lo, podemos nos comunicar a despeito das diferenças essenciais de nossos pontos de vista, ou, por outro lado, somos às vezes incapazes de nos colocar no lugar do outro – e as discordâncias, as brigas, as guerras ganham uma explicação.

Essa abrangência da teoria da expressão como princípio de explicação permite pensá-la por um viés teológico, um viés ontológico e um viés epistemológico. Mas permite ampliar ainda mais as perspectivas. Poderíamos, por exemplo, esboçar uma explicação da moral em Leibniz a partir da teoria da expressão, ou nos aprofundar no tema da linguagem, ou pensar a questão irênica e o papel da Característica universal para a religião. Se escolhemos esses três pontos de vista para falar da expressão, mesmo correndo o risco de tratá-los de maneira superficial ou não conseguir articulá-los em uma unidade, dada a amplitude dos temas, é porque acreditamos que outros temas podem ser pensados a partir deles – a moral a partir da teologia e da ontologia, a linguagem a partir da epistemologia etc. Em certo sentido, então, a escolha dos temas ou das perspectivas foi uma escolha arbitrária, mas nos reservamos o direito de, como Leibniz, partir de elementos arbitrários. Esperamos com isso ter conseguido explicar em linhas gerais a expressão sem nos perder da diversidade de temas deste pensamento enciclopédico que é a filosofia de Leibniz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografia primária:

1.1 Obras de referência:

A - *Leibniz Samtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenchaften. Darmstadt, 1927.

C - Couturat, L. – *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris: 1903 (reimpressão Hildesheim, 1961).

G - *Textes inédits.* Publié et annotés par G. Grua, Paris: PUF, 1948 (citado G, seguido do tomo e da página).

LO - *Lettres et opuscules de Leibniz.* Ed. Foucher de Careil, Durant: 1854.

MS – *Mathematische Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.

NE - *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: GF-Flammarion, 1990.

PS - *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Halle: 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962.

1.2 Outras obras:

Da Origem primeira das coisas. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld. Ed. G. Le Roy. Paris: Vrin, 1966

Discurso de metafísica e outros textos. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Escritos Filosóficos. Ed. E. de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

Essais de Théodicée, Paris: GF-Flammarion, 1969.

La caractéristique géométrique. Ed. Echeverría, J. e Parmentier, M. Paris: Vrin, 1995.

L´harmonie des langues. Ed. par M. Crépon. Paris: Éditions de Seuil, 2000.

La monadologie. Ed. E. Boutroux. Paris: Delagrave, 1925

La naissance du calcul différentiel. Ed. M. Parmentier. Paris: Vrin, 1995.

Oeuvre mathématique. Paris: Librairie A. Blanchard, 1987.

Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. Ed. J.-B. Rauzy. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

2. Bibliografia secundária:

Aristóteles – *Física*. *In The basic works of Aristotle*. Ed. R. McKeon; Introdução C. D. C. Reeve. New York: The Modern Library, 2001.

_____. – *De Anima*. *In The basic works of Aristotle*. Ed. R. McKeon; Introdução C. D. C. Reeve. New York: The Modern Library, 2001.

Belaval, Y. – *Études leibniziennes.* Paris: Gallimard, 1976.

_____. – *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

Burbage, Frank e Chouchan, Natalie – *Leibniz et l´infini*. Paris: PUF, 1993.

Burgelin, P. – *Commentaire du Discours de métaphysique de Leibniz*. Paris: PUF, 1959.

Couto Filho, Júlio – *Leibniz e o labirinto do contínuo*. Tese de doutorado defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. São Paulo: 2005.

Descartes, R. – *Oeuvres de Descartes*. Publiées par C. Adams e P. Tannery. 11 volumes. Paris: Vrin, 1971.

_____. – *Meditações*. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. – *Objeções e respostas*. Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril cultural, 1973.

Deleuze, G. – *Diferença e repetição*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2002.

_____. – *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

Eco, U. – *A busca da língua perfeita.* Bauru: Edusc, 2001.

Ferreira, José Bento – "Schleiermacher e a idéia de Leibniz", inédito.

Grua, G. – *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Paris: PUF, 1953.

Gueroult, M. – *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. New York: Georg Olmes Verlag, 1970.

Hobbes, T. – *De corpore*. Ed. Karl Schumann. Paris: J. Vrin, 1999.

Jalabert, J. – *Le Dieu de Leibniz*. Paris: PUF, 1960.

Lamarra, A. – "Sur l'origine de la theorie de l'expression dans la philosophie de Leibniz" *in Recherches sur le XVIIe siècle*, número 5 (p. 78-83).

Lebrun, G. – "A noção de 'semelhança' de Descartes a Leibniz" *in* Dascal, M. (org.) – *Conhecimento, linguagem, ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989

Leopoldo e Silva, F. – "Universalidade e simbolização em Leibniz", inédito.

Serres, M. – *Le système de Leibniz et ses modeles mathématiques*. 2 volumes. Paris: PUF, 1968.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....p.03

RESUMO.....p.05

ABSTRACT.....p.06

ÍNDICE.....p.07

INTRODUÇÃO.....p.09

A gênese da expressão: analogia matemática?.....p.10

Expressão e harmonia.....p.15

Uma filosofia expressiva.....p.23

CAPÍTULO I – A MATEMÁTICA DA EXPRESSÃO

A relação entre a matemática e a metafísica: modelo.....p.31

O infinito.....p.36

O novo algoritmo.....p.43

Um pensamento cego.....p.53

A relação entre a filosofia e a matemática: expressão.....p.58

A característica geométrica.....p.71

CAPÍTULO II – UMA ONTOLOGIA EXPRESSIVA: DE DEUS AOS CORPOS

A prova da existência de Deus.....p.85

Analogia.....p.89

Simplicidade.....p.98

Uma tese: o nada.....p.102

Do nada, nada vem.....p.105

O princípio de continuidade.....p.113

O indivíduo como ponto ou centro expressivo.....p.120

O corpo como fenômeno da alma.....p.124

A harmonia preestabelecida.....p.130

CAPÍTULO III – A EXPRESSÃO IDÉIA

A expressão é um gênero.....p.142

Conhecer é criar?.....p.147

Pensamentos e idéias.....p.153

Entre Platão e Aristóteles.....p.159

O que é idéia?.....p.163

As definições e os signos.....p.174

A classificação das idéias: do obscuro ao intuitivo.....p.186

CONCLUSÃO.....p.200

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....p.217