

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

André Chagas Ferreira de Souza

LEIBNIZ: AÇÃO, RAZÃO E ARISTOTELISMO

VERSÃO CORRIGIDA

De acordo (Orientador):
Luiz Henrique Lopes dos Santos

31/09/2011

**São Paulo
2011**

André Chagas Ferreira de Souza

LEIBNIZ: AÇÃO, RAZÃO E ARISTOTELISMO

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, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Henrique Lopes dos Santos, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

**São Paulo
2011**

***Para a Patrícia, minha
companheira, minha
inspiração!***

AGRADECIMENTOS

Depois de tanto tempo, seria difícil incluir o nome de todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente para produção desta tese. Todavia, eu não poderia deixar de invocar o nome de algumas pessoas com quem mantive um contato mais próximo ao longo desses anos de dedicação acadêmica, a começar pelos Professores Marisa Lopes, Enéias Forlin e Franklin Leopoldo e Silva.

Agradeço ao Professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura, que sempre me auxiliou em meus estudos desde a graduação.

Agradeço ao Professor Marco Zingano não apenas pelo seu auxílio, mas também por ter renovado os estudos de Aristóteles no nosso departamento e por ter chamado nossa atenção para diversas questões ligadas a esse autor. Esta tese se inspira em questões apresentadas pelo Professor Marco em sala de aula e em seus textos.

Agradeço ao Professor Francis Wolff pela oportunidade que me propiciou de frequentar a École Normale Supérieure de Paris, o que me permitiu enriquecer ainda mais a minha pesquisa por meio dos seus seminários e graças às reuniões periódicas no *Pavillon Pasteur* da ENS.

Agradeço em especial ao Professor Luiz Henrique Lopes dos Santos, meu orientador, que sempre foi um modelo para mim em diversos aspectos. Sou grato a ele por ter me mostrado uma forma encantadora de transitar entre os problemas filosóficos.

Não poderia me esquecer de todos os funcionários do nosso departamento (Marie & Cia), que sempre me ajudaram em meio ao “olho do furacão” em que eles sempre se encontram.

Agradeço aos membros do nosso *Grupo de Leitura da Ética de Aristóteles*, Juliana, Dioclézio, Hugo, Fernanto e Tomás, pois com eles criamos um espaço em que podemos exercitar a filosofia de maneira agradável.

Gostaria de expressar imensamente a minha gratidão aos meus amigos extra-academia, Manso, André, Alex, Will, Marcelo, Bibi, Gi, Dani e aos outros membros *Dmundi*. Eles ajudam a enriquecer a minha visão de mundo por diversas perspectivas e sempre me apoiaram nos momentos difíceis.

Agradeço e dedico esse trabalho aos meus pais, à minha vizinha Elzira e, em especial, à minha querida companheira, Patricia, que mais do que estar ao meu lado, ela completa o meu ser!

Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP.

RESUMO

SOUZA, A.C.F. Leibniz: ação, razão e aristotelismo. 2011. 181 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

O papel da razão (*logos*) em meio às ações (*praxis*) ainda vigora como um grande problema filosófico. Procura-se aqui tratá-lo a partir da filosofia de G. W. Leibniz. O ponto de partida é o próprio paradigma racional, deus. Delineia-se um panorama sobre as principais ideias envolvidas na escolha divina do melhor dos mundos, as quais servem para mostrar como podem ser pensados os atos humanos. Leibniz costuma desenvolver sua filosofia com o apoio de outros pensadores; dentre eles, Aristóteles tem lugar especial. Assim, busca-se mostrar parcialmente como Leibniz tira proveito de teses aristotélicas quando o filósofo moderno reflete sobre as ações humanas. Para isso, com relação a Aristóteles, monta-se um quadro geral de alguns dos principais conceitos da sua teoria da ação, como as noções de voluntário, de deliberação, de escolha deliberada, dentre outros que permitam esboçar sua noção de razão prática. Em seguida, é desenvolvida a ideia de ação humana desde os seus fundamentos segundo o pensamento leibniziano. Nessa perspectiva, para se chegar ao conhecimento do ato denominado racional, parte-se da ação das substâncias e mostra-se gradualmente como a razão passa a fazer parte das faculdades de certo grupo de seres, os quais a usam quando se movem. Por meio de todos esses passos, finalmente tenta-se chegar às especificidades do pensamento leibniziano quando ele trata do movimento humano e se ele teria o direito de invocar o pensamento aristotélico ao refletir sobre a ação racional.

ABSTRACT

SOUZA, A.C.F. Leibniz: action, reason and aristotelism. 2011. 181 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

The role of reason (*logos*) among the actions (*praxis*) still stands as a great question of philosophy. This work intends to explore it from G. W. Leibniz philosophical point of view. The starting line is the rational paradigm itself, god. Outlining an overview of the key elements involved in the divine choice of the best of worlds that serve to show how we can understand the human acts. Leibniz tends to develop his philosophy with the support of other thinkers, among them, Aristotle has a special place. Therefore we try to show partially how Leibniz takes advantage of Aristotelian theses when the modern philosopher reflects about human acts. To do this, regarding to Aristotle, a general framework about some of the main concepts of his theory of action is shown, such as the notions of voluntary, deliberation, deliberative choice, among others that allows sketching his notion of practical reason. Thereafter we develop the idea of human action from its basis according to Leibniz thought. From this perspective, to get to the knowledge of the act named as rational, we start with the action of the substances and shows up gradually as the reason becomes part of the faculties of a certain group of beings, which use it when they move. Through all these steps, we attempt to reach the details of Leibnizian thought when he comes to human movement and if he would be entitled to invoke the Aristotelian thought to reflect on rational action.

RÉSUMÉ

SOUZA, A.C.F. Leibniz: action, raison et aristotelisme. 2011. 181 f. Memoire (Doctorat) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Le rôle de la raison (*logos*) parmi les actions (*praxis*) est encore un problème philosophique majeur. Nous analysons les textes de G. W. Leibniz qui portent sur ce sujet. Le point de départ est le paradigme rationnel lui-même, dieu. *Nous explorons* des idées clés impliqués dans le choix du meilleur monde divin, qui servent à montrer comment nous pouvons comprendre les actes de l'être humain. Leibniz développe souvent sa pensée avec le soutien d'autres philosophes, parmi lesquels Aristote a une place particulière. Ainsi, nous montrons partiellement comment Leibniz utilise thèses aristotéliennes quand le philosophe moderne reflète sur les actes humains. A cet effet, par rapport à Aristote, nous mettons en place un cadre général des concepts clés de sa théorie de l'action, tels que le volontaire, la choix délibéré, et les autres qui indiquent sa notion de raison pratique. Ensuite, nous développons l'idée de l'action humaine chez Leibniz. Dans cette perspective, pour arriver à la connaissance de l'acte rationnel, nous partons de l'action des substances pour révéler peu à peu la manière comme la raison fait partie des facultés d'un groupe d'êtres qui l'utilisent quand elles se déplacent. Après toutes ces étapes, enfin nous essayons d'obtenir des détails de la pensée leibnizienne sur le mouvement de l'être humain quand il agit et si l'auto a le droit d'invoquer la pensée aristotélienne sur l'action rationnelle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
ABREVIATURAS	20
Parte I – AÇÃO DIVINA	21
I.1. A existência do criador	21
I.2. Em busca das substâncias	22
I.3. Verdadeiras unidades no mundo	27
I.4. O espaço para o criador..	29
I.5. Possibilidade, perfeição e existência.....	31
I.6. Os atributos divinos.....	33
I.7. Razão, conceito, realidade	34
I.8. Um trabalho admirável	37
I.10. Em busca da melhor obra.....	38
I.11. A opção pelo objeto melhor acabado.....	41
I.12. Decisão racional divina	45
I.13. Grau de essência: o objeto divino.....	48
I.14. Disposição para fazer o melhor.....	49
I.15. Vontade antecedente e vontade conseqüente.....	50
I.16. Vontade permissiva, vontade produtiva e o problema do mal.....	53
I.17. O bem agir natural.....	57
Parte II – AÇÃO HUMANA EM ARISTÓTELES.....	60
II.1. Desejo.....	61
II.2. Disposição de caráter.....	64
II.3. Ação voluntária e ação involuntária.....	68
II.4. Escolha deliberada I.....	73
II.5. Deliberação.....	77
II.6. Do bem bruto ao bem realmente raciocinado.....	85
II.7. Escolha Deliberada II.....	86
II.8. Razão, virtude e ação.....	88
II.9. Silogismo Prático.....	96
II.10. Controle de si.....	100
II.11. Ação, razão e Responsabilidade.....	103
II.12. Ação, razão e virtude.....	106
II.13. O lugar da razão perante as ações	107

Parte III – AÇÃO HUMANA EM LEIBNIZ	109
III.1. Ação em direção a um fim	109
III.2. Percepção.....	113
III.3. Memória, alma e animal.....	115
III.4. Apercepção, espírito e ser humano.....	118
III.5. Razão e Ser.....	119
III.6. Percepção, saber e prazer.....	121
III.7. As ações dos espíritos e vontade	123
III.8. Substância, vontade e ação.....	127
III.9. Vontade e liberdade de indiferença.....	128
III.10. A somatória das tendências.....	131
III.11. Vontade e seus limites.....	138
III.12. Acatar a orientação racional.....	141
III.13. Ação humana em Leibniz	142
Parte IV – O PESO DA RAZÃO E A INSPIRAÇÃO ARISTOTÉLICA NA TEORIA LEIBNIZIANA DA AÇÃO HUMANA	146
IV.1. Voluntário e vontade	146
IV.2. O real lugar do entendimento na ação.....	147
IV.3. <i>Akrasia</i> e auto-ilusão	149
IV.4. O intelectualismo moderado de Leibniz.....	159
IV.5. Boa vontade.....	164
INVOCANDO ARISTÓTELES.....	173
BIBLIOGRAFIA.....	175

INTRODUÇÃO

O tema da ação humana se destaca dentro da filosofia de Leibniz. Esse autor procura mostrar no que consiste as especificidades de tal tipo de ato, que inclui julgamento, ou melhor, inclui a capacidade de entender se determinada coisa almejada *é boa para o agente*. Nessa perspectiva, o homem não vai imediatamente em direção ao seu fim sem no mínimo levar em consideração o que está envolvido na busca pelo objeto desejado.

Antes de entrar no tema central desta pesquisa, como há o pensamento de um autor envolvido, vale a pena esclarecer as dificuldades encontradas por todo aquele que se disponha a tratar dos textos de Leibniz, cuja obra é extensa e foi produzida ao longo de muito tempo; isso também permite justificar a linha de análise adotada nesta pesquisa. De fato, Leibniz tem poucos textos com o papel de expor de maneira exaustiva sua filosofia e o de expressar integralmente sua posição no que se refere às questões que ele enfrentou. Isso talvez reflita a mente incansável desse autor, menos preocupado em sistematizar todo o seu pensamento do que manter-se em constante estado de reflexão e de diálogo, o que teve fim realmente apenas com o falecimento do filósofo. Quando se investiga alguma questão por meio do pensamento leibniziano, é preciso buscar a porta de entrada para a sua filosofia e, então, procurar reunir o material adequado para tal tarefa em meio ao emaranhado de seus textos e de suas correspondências.

Assim, após estudar partes de sua obra, chamou-me a atenção um trecho específico, o parágrafo 34 da primeira parte da *Teodicéia*, o qual me pareceu poder servir de guia de investigação, pois a teoria da ação em Leibniz pode ser delineada ao comentar este trecho de sua obra:

O concurso físico de Deus e das criaturas com a vontade contribui para aumentar as dificuldades acerca da liberdade. Sou da opinião de que nossa vontade não é apenas isenta de constrangimento, mas também de necessidade. **Aristóteles já destacou que há duas coisas na liberdade, a saber, a espontaneidade e a escolha, e é nisso que corresponde nosso império sobre nossas ações. Assim que agimos livremente, não somos constrangidos como na situação em que somos empurrados do alto de um precipício. Não somos impedidos de ter o espírito livre quando deliberamos, como no caso em que nos dão uma bebida que nos subtrai o julgamento.** Há contingência em muitas ações da natureza, mas quando o julgamento não pertence a quem age, não existe liberdade.

E se não tivéssemos um julgamento acompanhado por alguma inclinação, nossa alma seria um entendimento sem vontade (não há grifos no original).

Trata-se de uma passagem riquíssima, que mobiliza diversos assuntos e conceitos que poderiam gerar outros estudos. Gostaria de limitar-me apenas aos períodos em destaque, que não precisam ser analisados apenas no seu contexto e aos quais podem ser acrescentados outros conceitos leibnizianos que eles possam suscitar.

Alguns dos principais textos da filosofia de Leibniz são voltados para um interlocutor, o que expressa uma retórica ao autor. Basta notar obras como o *Discurso de Metafísica*, ligado a uma discussão com Descartes, com Malebranche e com Arnauld; a *Monadologia*, uma síntese preparada para o Poeta Rémond; o *Princípios da Natureza e da Graça*, dedicados ao Príncipe Eugênio; o *Novos Ensaios*, um diálogo direto com Locke; a *Teodiceia*, um conjunto de textos em que seu autor discute diretamente com Bayle, com Hobbes e com W. King.

Há a impressão de que o mais correto seria uma investigação específica para cada obra ou conjunto de textos da filosofia leibniziana, levando em conta o período e o interlocutor para quem o texto está voltado a fim de que houvesse uma compreensão adequada do seu pensamento. Porém, apesar das variações internas na sua obra, Leibniz pode ser considerado um pensador das grandes sínteses, e talvez ele não ficasse descontente em ver o esforço do seu estudioso em buscar o que haveria de essencial nas idéias desse filósofo. Considero que sua obra permite diversos cruzamentos entre seus textos, pois entendo que muitos dos seus conceitos são transversais.

As dificuldades em praticar esse esforço de imaginação e de síntese para encontrar o mínimo de coerência na obra leibniziana, deixando de lado a cronologia, se deve muitas vezes à grande variação no tratamento dos conceitos por parte do autor ao longo de muito tempo, o que torna difícil entender o que o ele quis realmente dizer; isso leva a diversas interpretações. Parece que o estudo específico de cada obra não seria realmente o caminho para decifrar o que pode ser considerado o *pensamento de Leibniz* (se é que isto existe; porém, vale a pena tentar!). Um texto pode sim ser útil para a compreensão de outro. Essas dificuldades podem ser ilustradas com o caso do conceito de *apercepção*, que em princípio seria definida como a percepção de

uma percepção e que se torna, em última instância, conhecimento ou consciência de si, e que seria encontrada apenas nos seres racionais. Contudo, há um texto em que Leibniz atribui a apercepção também aos animais (*NE* II xxi 5), os quais em outro texto parecem não poderem ir além da posse de *memória* (*PNG* 4). Mesmo que o objetivo não seja entender a variação por completo na formulação dos conceitos, minha sugestão é buscar uma saída que mantenha o máximo de coerência sobre o que é dito nos textos leibnizianos, sem que se busque também um tipo de movimento evolutivo na obra do autor.

Assim, no caso da filosofia de Leibniz, o intérprete deve buscar algo que se aproxime daquilo que o filósofo quis dizer e criticá-lo no momento em que ele parece ser incoerente no conjunto da sua obra. Não considero, porém, adequado o procedimento de Russel, que parte para uma análise mais negativa, em que ele se esforça para apresentar as supostas inconsistências na filosofia leibniziana e para mostrar o que aparentemente ela deveria ser. O procedimento que considero mais pertinente é o proposto por Rutherford na introdução do seu *Leibniz and the rational order of nature*, em que ele considera mais adequada a tentativa de reconstruir as teses de uma filosofia de tal maneira que o seu autor se reconheça nessa proposta. Ainda segundo Rutherford, isso incluiria o ganho da tradução de um pensamento tão distante para questões atuais ou para problemas colocados pelo leitor. Essa tarefa é ainda mais justificada quando se trata de um filósofo como Leibniz, de quem a maior parte da obra se reduz a um monte de papéis soltos, que geralmente não são objeto de estudo para o grande público.

Vale também destacar a dificuldade em se criar um limite quando se adentra a filosofia de Leibniz, já que ele costuma mobilizar diversos assuntos ligados a áreas distintas em um mesmo texto. É preciso às vezes indicar o que não será diretamente tratado, mas que pode repentinamente surgir na investigação, mesmo que se reconheça a inviabilidade em se deter em todos os assuntos. Por exemplo, os problemas teológicos, que sempre tiveram destaque no pensamento de Leibniz, desde sua juventude até a sua fase madura, quando publicou a *Teodicéia*, mas que estão longe de ser diretamente objeto do meu interesse, mesmo que a figura divina seja invocada a todo o momento. Deus é tomado aqui apenas para delinear o modelo leibniziano de ação racional e como guardião do *princípio de razão suficiente*.

Outro problema sempre levantado quando se trata da ação humana em Leibniz e que parece inevitável é o referente ao labirinto da liberdade, pois esse autor buscou manter uma forma de determinação nas ações humanas, que seriam objeto de conhecimento *a priori*, sem que isso eliminasse qualquer noção de liberdade. O elemento essencial que deve ser defendido para essa compatibilização é a contingência, para a qual Leibniz elabora diversas teses¹. Todavia, não busco retomar diretamente esse que foi assunto de pesquisa anterior². O que busco doravante na filosofia desse autor é principalmente entender a ideia de ação humana ou de liberdade em um aspecto, por assim dizer, positivo, uma face com que poucos parecem se preocupar³. Para esse filósofo, *a liberdade é o que expressa os atos humanos*. O ato racional deve ser pensado em termos de liberdade, a qual se baseia, sobretudo, em três elementos, visto que além da contingência, deve haver a *espontaneidade* e o *entendimento*. A contingência, um conceito para o qual deve ser comprovada a legitimidade, por si só também não define a liberdade, visto que o autor jamais pensa que agir livremente fosse apenas fazer ou não fazer algo dadas as condições para agir, pois isso poderia reduzir a liberdade à pura indiferença, o que para Leibniz seria tão absurdo quanto defender a necessidade absoluta de todos os fatos no mundo.

Doravante, serão destacados os elementos que dizem respeito aos atos exclusivamente racionais, ao contrário da contingência, que se refere a tudo no espaço e no tempo, inclusive às ações de substâncias não-rationais. É preciso entender os pormenores do agir racional, cuja análise se centra no trecho que fora mostrado:

Aristóteles já destacou que há duas coisas na liberdade, a saber, a **espontaneidade** e a **escolha**; é nisso que corresponde **nosso império sobre nossas ações**. Assim que agimos livremente, não somos **constrangidos** como na situação em que somos empurrados do alto de um precipício. Não somos impedidos de ter o espírito livre

¹ Cf. ADAMS, M., 1994, pp.9-52.

² Minha dissertação para a obtenção do título de mestre na FFLCH-USP: SOUZA, André C. F., *Liberdade em Leibniz* (2004).
http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2006_mes/andre_chagas.pdf

³ Recentemente tem ganhado destaque nas pesquisas. Pode-se notar essa tendência a partir das comunicações de estudiosos que participaram do encontro organizado por Marcelo Dascal (DASCAL, M., *Leibniz: What Kind of Rationalist*, 2008), dentre os quais se destaca a apresentação de Markku Roinila, da Universidade de Helsinki. Por ser um tema que ainda merece ser mais explorado, precepei-me menos em levantar de forma crítica a tese de outros estudiosos do que levantar estudos que pudessem me auxiliar nessa empreitada em busca do esboço de como Leibniz entende a ação humana.

quando **deliberamos**, como no caso em que nos dão uma bebida que nos subtrai o julgamento (sem grifo no original).

A espontaneidade (assim como a contingência) participa da ação de todos os seres. A espontaneidade é a capacidade que algo tem de agir por si ou de tirar a ação de si mesmo, sem que seu movimento dependa de algo que lhe seja externo. Assim, uma das características essenciais de um ser é o agir por si. Segundo o trecho da *Teodicéia*, esse pensamento valeria em princípio tanto para Aristóteles quanto para Leibniz.

A inteligência, a razão, já não faz parte do horizonte de todos os seres, mas apenas dos ditos racionais. O entendimento cria a grande cisão entre os seres, colocando aqueles que apenas agem por si de um lado, sem a dependência de outra coisa para lhes mover, e aqueles que também podem agir espontaneamente de outro, mas que também passam a olhar para suas condições e que podem agir por julgamento. Delinear essa capacidade de agir por si e por julgamento na filosofia de Leibniz é o que deverá ser investigado doravante⁴.

Como primeiro passo, toma-se o seria o paradigma do agir racional conforme a filosofia leibniziana, deus. O criador se destaca por ser a causa do mundo e por levar ao limite o que se passa de maneira limitada no ser humano. O agir humano seria reflexo imperfeito da maneira como age o *ser necessário*, que não apenas possui todos os atributos e faculdades, como os tem livres de limites. Nessa ótica, deus tem onipotência, o que o torna independente em absoluto nas suas ações; tem onisciência, o que lhe fornece conhecimento perfeito de tudo; tem bondade, o que lhe permite optar de maneira espontânea por aquilo que seu entendimento lhe mostra ser a melhor coisa a fazer.

A apresentação do grande modelo, o criador, auxilia a entender como se age por razão. O criador opta por um fim, um bem, mas não de forma direta, apesar dos seus atributos ilimitados, pensa Leibniz. Deus tem um processo exemplar de investigação sobre o que deve criar a fim de que surja uma obra adequada à sua qualidade de ser perfeito (*DM II-III*). O criador quer descobrir e criar um plano que reflita a sua figura e, tendo isso em vista, ele usa o seu

⁴ Já se nota que os termos razão, inteligência, entendimento e julgamento são usados de forma indiscriminada, pois se enfatiza a *razão* enquanto faculdade de ponderação acerca daquilo que agente persegue.

intelecto para revelar o que merece ser criado. Como não há limites para o poder divino, ele pode eleger a melhor opção dando-lhe realidade efetiva, tirando-a do seu pensamento.

O agir típico dos seres humanos segue essa estrutura da criação divina, sem dúvida parcialmente, visto que eles sofrem de limitações como qualquer ser criado. Todavia, essa distância entre o divino e terreno não impedem o uso do modelo divino para entender o comportamento das criaturas racionais.

No trecho citado da *Teodicéia*, é invocado um conceito da filosofia de Aristóteles. Leibniz afirma que liberdade, segundo os moldes do pensamento aristotélico, seria a fusão entre a *espontaneidade* e a *escolha*. Nesse texto, a escolha parece representar o entendimento, mas isso merece outros esclarecimentos.

Parece-me útil retroceder até a filosofia aristotélica para em seguida esclarecer o que foi dito muito tempo depois pelo autor da *Monadologia*. Aristóteles também se preocupa em mostrar a legítima medida do papel da razão junto à ação humana. Não é fácil delinear a tese aristotélica acerca desse assunto, mas mesmo que ela seja apresentada em linhas gerais, isso pode contribuir para revelar a posição de Leibniz.

Uma filosofia pode auxiliar no esclarecimento de outra. É válido buscar um referencial que em certa medida é mais organizado e paradigmático, como a filosofia de Aristóteles, para entender outra que não apresenta uma tese bem expressa acerca da ação humana, como no caso da filosofia de Leibniz.

Não se pode negar que o período que separa os dois autores pode ter algum peso sobre a interpretação leibniziana acerca das ideias de Aristóteles. Há o anteparo da antiguidade tardia e de toda tradição medieval entre eles. Além disso, a interpretação leibniziana acerca do pensamento aristotélico pode ter sido filtrada pelo seu mestre Jakob Thomasius, um dos responsáveis pela retomada de textos de Aristóteles na Alemanha do séc. XVII⁵. Não é necessário apresentar um estudo completo de todo o percurso que a obra aristotélica pode ter percorrido antes de chegar às mãos de Leibniz pela inviabilidade de remontar tal caminho neste trabalho e, principalmente, porque isso não é tão

⁵ Cf. MERCER, C., 2004.

essencial para o tema que esta tese se propõe investigar. Logo, não parece ser descabido retornar diretamente aos textos de Aristóteles.

Ao citar o conceito aristotélico de *escolha*, Leibniz pode se referir ao terceiro livro da *Ética Nicomaquéia*, em que um dos temas centrais é a ideia de *prohairesis*, termo grego cuja tradução mais precisa seria a de *escolha deliberada*⁶. Mas o conteúdo desse conceito não tem o mesmo sentido de escolha usado pelo senso comum. Assim, é interessante refazer parcialmente o caminho que levou Aristóteles ao conceito de escolha deliberada para que se entenda, em seguida, a que Leibniz se refere no seu trecho da *Teodicéia*.

Para a reconstrução da noção de *escolha deliberada (prohairesis)*, é preciso levantar os outros conceitos que a acompanham o terceiro livro da *Ética Nicomaquéia*, dentre os quais o de *voluntário*, de *disposição*, de *desejo* e de *deliberação*. Isso permite montar o principal quadro da teoria da ação humana na filosofia aristotélica. Tal desenho permite notar o que Leibniz quer dizer quando usa o conceito aristotélico de *prohairesis*, o que auxilia a entender a própria filosofia leibniziana no que diz respeito às ações racionais.

Aristóteles pensa que, assim como para todo animal, o *desejo* também é o ponto de partida para a ação humana. No caso dos animais racionais, o desejo ganha outra roupagem e serve de base para outras operações que poderão lhe direcionar. O desejo tipicamente humano se volta para um objeto que é tomado como um *bem* pelo agente racional.

A forma como o ser humano age é centrada no conceito de escolha deliberada. A escolha se refere antes de tudo ao voluntário. Fazer algo voluntariamente é agir por si mesmo e, no caso de se tratar de ser racional, é também ser ciente dos elementos envolvidos no ato. Tais elementos dizem respeito às circunstâncias em que ocorre a ação, ou melhor, referem-se ao momento, ao instrumento, ao fim etc. que permitem a ação.

Ainda segundo Aristóteles, antes de optar ou não pela ação, o agente racional costuma investigar os meios e a viabilidade na busca pelo fim inicialmente dado apenas pelo desejo. Logo, o desejo passa pelo raciocínio, e isso permite que alguém decida ou não por aquilo que permitirá alcançar o

⁶ ZINGANO, M., comentário de sua tradução Aristóteles, *Ethica Nicomachea I 13 – III 8* (2008), p.160.

objeto, doravante tomado como um bem. É preciso deixar claro o índice de controle exercido pela razão quando se age.

Após remontar essa estrutura que apresenta os pontos centrais acerca do agir humano na ótica de Aristóteles, passa-se para a tese leibniziana sobre como agem os seres humanos. Isso permitirá que os dois filósofos sejam colocados frente a frente para que se mostre, então, se o filósofo moderno, com o intuito de buscar apoio para suas próprias teses, pode acrescentar o nome de Aristóteles aos seus textos.

Na filosofia leibniziana, há um grupo de ideias que fundamentam as ações de todos os seres. O que há de mais básico são as *percepções*, que sustentam as ações de todos os seres e que permitem que eles se liguem ao seu mundo. A partir de suas percepções, em cada substância aparecem *representações* do plano exterior ou de fenômenos do mundo. A percepção também é o elemento motivador, pois ativa o princípio motor interno de um ser. Toda substância busca novas percepções, e a passagem de uma percepção para outra é chama de *apetição*.

Os seres não se limitam à posse de simples percepções, pois elas podem ser enriquecidas. Uma substância pode guardar imagens do exterior que lhe foram impressas para em seguida reavivá-las por ela mesma; surge a *memória*. Tal imagem relembra pode não ter a mesma força da imagem original, mas é suficiente para que um ser possa reavivar a antiga percepção de modo mais objetivo ou para que o agente tenha melhor noção do que irá perseguir. O aprimoramento perceptivo é acompanhado de uma melhora na qualidade do ser, pois este ganha maior controle na orientação sobre suas ações. Isso resume o aparecimento dos *animais*, que não apenas agem por si, como todos os seres, mas também possuem certo domínio sobre a direção que tomam quando buscam algo.

Leibniz entende que a escalada na percepção e na qualidade do ser ainda tem outros níveis mais elevados que vão para além da posse de memória. Os seres podem ainda notar suas próprias percepções. Eis por onde entra a *apercepção*. Ao se voltar para si, uma substância pode extrair de si ideias que não estavam presentes nas percepções convencionais, como os conceitos, por exemplo, deus, as expressões matemáticas, o conhecimento das causas de fenômenos na natureza etc. A apercepção faz com que surja a

razão, a faculdade que permite o descobrimento de verdades sobre o mundo e, o mais importante para o que virá a seguir, *o controle sobre as ações* de forma superior ao ganho a partir da memória.

Segundo Leibniz, a razão habilita um agente a considerar qual é o bom objeto antes de se buscar algum fim. Esse julgamento não aprimora apenas a estrutura perceptiva, como também altera a forma como se constrói a ação dos seres racionais. Eles podem ter melhor visão sobre o que fora percebido e ter maior clareza sobre o real valor do objeto que poderá ser procurado. Geralmente, quando a busca pelo fim se baseia apenas na percepção simples ou apenas na memória, uma substância se foca mais no prazer suscitado pelo objeto. Um ser racional não precisa abdicar dos prazeres, pois ele ainda os almeja de fato, entretanto Leibniz considera que tal substância pode ficar mais ciente se tal objeto não traz um falso prazer ou um prazer de curta validade, que poderá trazer grande sofrimento futuro. Esse novo mecanismo de ação faz com que apareçam os *espíritos*, que constroem melhor as suas ações enquanto apercebem.

Inicialmente, um ser busca novas percepções de forma simples, apenas por uma passagem imediata de uma para a outra. Ao poder julgar o que está envolvido naquilo que almejam buscar, os seres racionais ganham a *vontade*, que é o aprimoramento da apetição.

Em meio ao pensamento dos dois filósofos, aparece o problema intrigante acerca do índice de poder que a razão pode ter sobre as ações. Logo, é preciso descobrir qual a real capacidade do agente em controlar os seus desejos e vontades. Há quem acredite na total capacidade de um agente em tomar as rédeas dos seus desejos. Outros pensam que tal poder não existe por completo. E porque não pensar naqueles que creem ser impossível o domínio racional sobre uma parte que seria totalmente obscura no interior do homem?

Nota-se que tanto em Aristóteles quanto em Leibniz a razão interfere nas ações. Primeiramente, é mostrado o que poderia ser o modelo de agir racional em Leibniz, o criador. Em seguida, apresenta-se o papel da razão junto aos seres humanos segundo o Estagirita. Passa-se, então, para o uso da razão pelas criaturas racionais conforme a filosofia de Leibniz. Com o que é

apresentado acerca do filósofo antigo e acerca do filósofo moderno, é possível entender o nível de interferência racional sobre as ações aceito por cada um.

É importante entender a razão aplicada às ações, o julgamento prático, como ele é formado e como ele é efetivado segundo cada autor, principalmente para notar a força da ideia de razão prática segundo a filosofia de Leibniz. Esse filósofo é muito conhecido por defender a presença de razão no mundo, o qual seria totalmente inteligível. Aparentemente, ele também forneceria poder irrestrito à faculdade racional. Será possível notar se essa opinião se sustenta, se ela pode ser flexibilizada ou se o termo razão tem outras nuances no pensamento leibniziano.

Aristóteles parece se direcionar para um *intelectualismo moderado*, ou seja, ele não tende a defender um poder irrestrito da razão pelo fato de que ela por si só é incapaz de mover o agente; este precisa de outras coisas para impulsioná-lo sem que seu ato seja motivado apenas pelo pensar.

Delinear melhor essa posição de Aristóteles também é útil para compreender o domínio atribuído por Leibniz à razão sobre o que pode ser feito por um agente racional, se ela tem poder absoluto ou não nesse caso. O que posso adiantar é que apesar de seu otimismo e de sua forte confiança na razão, o que o levou a ser rotulado de racionalista, Leibniz não é tão facilmente associável àqueles que buscaram provar de maneira simples a força absoluta na razão enquanto ela é tomada como guia das ações humanas.

ABREVIATURAS

Aristóteles

DA – De anima

De Motu – De motu animalia

EE – Ética a Eudêmia

EN – Ethica Nicomachea (capítulos conforme a edição de Bywater)

GJ – Gauthier et Jolif

Met – Metafísica

Ret - Retórica

Leibniz

DM – Discurso de Metafísica; in GP-IV, citado por art.

G – Grua

GP – Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, citado por vol. e p.

L – Philosophical Papers and Letters: A selection (Ed. e trad. Loemker)

NE – Novos ensaios acerca do entendimento humano (citado por livro, capítulo e sessão)

Mon – Monadologia (in GP-VI)

O – Escritos Filosóficos (Ed. E. de Olaso)

PNG – Princípios da natureza e da graça fundados em razão (citado por parágrafo)

SN – Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias

Th – Essais de Théodicée (in GP-VI, citado por parágrafo)

ThC – Causa Dei (apêndice in *Th*)

ThH – Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais (apêndice in *Th*, in GP-VI, citado por parágrafo)

ThK – Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre (apêndice in *Th*, in GP-VI, citado por parágrafo)

I - AÇÃO DIVINA

I.1. A existência do criador

Na arquitetura leibniziana, deus tem papel fundamental em diversos sentidos. Nesta investigação, basta tomá-lo para ilustrar como um agente que pode decidir racionalmente acerca do que lhe é mais favorável dentre infinitas opções. Pelo fato de reunir as condições ideais, a decisão do criador ocorre da melhor forma. Todavia, para não inserir a figura divina de modo abrupto, podem-se apresentar grosso modo algumas das formas como Leibniz tenta sustentar a existência de deus, principalmente pelas provas denominadas como ontológica e como cosmológica de tal realidade.

Antes de buscar a natureza efetiva do criador, Leibniz costuma defender que tudo tem uma razão para ser como é ou para existir, ou seja, nada acontece sem uma *razão suficiente*. Tudo tem um porquê para ser com é ou uma razão para ser verdadeiro. Segundo essa linha, defensora da presença de razão, Leibniz considera que o mundo se qualifica como uma série que *não encontra em si mesmo sua própria causa*. Trata-se de um plano que não poderia se autorealizar, pois as coisas que se encontram em plano espaçotemporal não poderiam ser a causa de si mesmas e, portanto, do mundo que habitam. Em meio aos fatos internos ao plano existente não poderia estar inclusa a origem dos mesmos; o que acontece dentro do universo não indica como ele apareceu. Se a razão não está na própria coisa (contingente), ela deve estar ao menos sediada em outra (PNG 8).

Um dos pontos de partida para completar a ideia de que *há razão suficiente em tudo* o que existe, mesmo no plano contingente atual, se dá a partir da questão do *porquê da existência de algo ao invés de nada*; em princípio, seria mais viável não haver qualquer coisa, mas desde o instante em que algo passou a existir, deve haver motivo para isso, pensa ele. Manter o nada seria muito mais cômodo e mais simples; porém, conforme o otimismo leibniziano, se algo existe, é porque tal coisa se demonstra superior ao vazio ocasionado pela ausência de qualquer ser. Seria importante pensar o que poderia ter levado ao aparecimento daquilo que em princípio poderia não existir (PNG 7).

O outro argumento, que parece complementar o que já foi exposto, parte da pergunta do porquê existir logo *este* mundo e não *outro*. O mundo não tem sua origem em si mesmo e assim como se pode buscar a razão de porque ele existe, pode-se colocar em questão o que leva a existir tal mundo com determinada configuração e não outra. Tudo indica que haveria diversas possibilidades de realidade, que poderiam ter tomado o lugar do plano que foi atualizado, o qual não pode se eleger em detrimento de outros planos possíveis. Assim, a questão não se limita mais em apenas saber a causa para que exista algo ao invés do nada, mas também o que levou a aparecer exatamente este plano e não outro (*PNG 7*).

Tudo de mais importante que é preciso saber acerca de deus na filosofia de Leibniz e que será alvo de investigação é resumido nesta passagem da *Teodicéia*:

Deus é a primeira razão das coisas, pois assim como tudo isso que vemos e experimentamos, elas são limitadas, são contingentes e não possuem nada que as torne necessárias por elas mesmas. Está claro que o tempo, o espaço e a matéria, unidos e uniformes neles mesmos e indiferentes a tudo, poderiam receber outros movimentos e figuras por completo, e isso ainda em outra ordem. É preciso, então, investigar a **razão da existência do mundo**, o qual é a união de coisas contingentes; é preciso buscar [tal causa] em uma **substância que contém em si mesma a razão da sua existência** e que, por consequência, é **necessária** e eterna. É preciso que essa causa seja **inteligente**, pois pelo fato de que o mundo existente é contingente e de que há uma infinidade de outros mundos, igualmente possíveis e igualmente pretendentes à existência tanto quanto aquele, por assim dizer, é preciso que a causa se refira ou se relacione com todos esses possíveis a fim de determinar um dentre eles. Esse olhar ou essa ligação de uma substância existente como simples possibilidades não pode ser outra coisa que o **entendimento**, que possui as ideias de tais possíveis. Para determinar uma [dessas realidades], cabe à **vontade** escolher. A **potência** dessa substância torna a vontade eficaz. A potência vai ao **ser**, a sabedoria ou o entendimento à **verdade**, a vontade ao **bem**. Essa causa inteligente deve ser infinita em todos os aspectos e absolutamente perfeita em **potência, sabedoria e bondade**, pois ela atinge tudo o que é possível. Como tudo está ligado, não se admite mais de uma [causa]. Seu entendimento é fonte das **essências**, sua vontade é fonte das **existências**. Eis, em poucas palavras, a prova de um Deus único com suas perfeições e a partir do qual as coisas se originam (*Th 7*, grifo do autor).

I.2. Em busca das substâncias

Para entender como pode ser delineada a fonte de realidade das coisas no mundo, é preciso investigar como se dá o funcionamento do plano existente na ótica do autor da *Monadologia*, que considera que este plano se qualifica

por uma dinâmica interna. Na filosofia leibniziana, para explicar esse movimento interno, destaca-se a ideia de que o mundo seria composto por diversos seres, que contribuem para a composição de tal plano e para que haja ações no mesmo. Tais seres agem espontaneamente por si e preenchem todo o universo sem deixarem qualquer ponto vazio, sem ser. Isso invoca as *diversas substâncias*.

As infinitas substâncias estão no centro da filosofia de Leibniz. Conforme o que foi dito acerca da obra desse filósofo, a formulação da ideia de substância também não pode ser entendida apenas como uma tese fechada que perdurou ao longo dos seus escritos. Antes de chegar a um conceito final de substância, a *mônada*, o autor experimentou diversas formas de elaboração de uma estrutura ontológica satisfatória⁷. Como o objetivo principal não é adentrar todo esse processo “evolutivo”, haverá apenas o esforço de sintetizar os principais itens da metafísica leibniziana, centrada no conceito de *infinitas substâncias* ou apenas de *substâncias*. Quando se perceber que não é necessário fazer grandes distinções, poderá ser usado esse termo genérico para referir aos conceitos de substância simples, mônada, substância individual etc. O objetivo será elaborar uma investigação que abarque teses sobre as substâncias que sejam quase universalmente válidas no conjunto da sua obra, sobretudo nos textos da chamada fase madura do seu pensamento, ou mesmo será o de tratar diferentes teses como complementares.

Segundo Leibniz, o mundo precisa de unidades reais para ser fundamentado (SN 478) e faltavam propostas que oferecessem alternativas satisfatórias para essa questão. Ele não se contentou com duas formulações ontológicas elaboradas por outros dois importantíssimos filósofos do séc. XVII, Descartes e Espinosa. As objeções lançadas a eles contribuem para a elaboração da ideia de infinitas substâncias. Isso não significa que Leibniz se opõe apenas a esse dois pensadores, pois o filósofo alemão elaborou críticas contra muitas filosofias. Entretanto, Descartes e Espinosa têm ideias que demarcam claramente dois blocos em meio ao qual Leibniz busca não se inserir, mas pelos quais ele zigzagueia para elaborar suas próprias considerações sobre as substâncias.

⁷Para entender um pouco dessa história, cf. FICHANT, M., “L’invention métaphysique”. In: Introdução da sua edição de Leibniz, G. W., *Discours de Métaphysique e Monadologie*. Paris: Folio (2004).

Descartes, um dos grandes representantes da filosofia moderna, após todo o movimento de busca pelo conhecimento legítimo nas suas *Meditações*, concluiu que haveria a *res cogitans* e a *res extensa*. Apareceram, assim, duas modalidades de substâncias, em que a alma representaria uma e a matéria a outra. A inspeção interna fez com que ele chegasse ao *cogito*, que levou imediatamente à postulação da substância pensante. Como as ideias das coisas sensíveis eram apresentadas ao entendimento e não seriam reduzidas a ilusões do pensamento, pois o Gênio Maligno dera lugar ao bom deus, haveria a outra modalidade de substância que acompanharia a *res cogitans*. Entretanto, existia a dificuldade em demonstrar como poderia ocorrer a união entre ambas formando o ser humano. A solução proposta por Descartes indica que deus faria essa intermediação e, dessa forma, garantiria a relação do corpo com a alma e o alcance das coisas sensíveis por parte da alma. O ser todo poderoso que transmitiria as informações da alma para o corpo e vice versa (GP IV 491).

O pensamento cartesiano influenciou alguns dos seus famosos seguidores, dentre os quais Malebranche. Inspirado pelo seu antecessor, esse admirador de alguns pensamentos de Descartes desenvolveu a tese do *ocasionalismo* (*ibidem*), cujo ponto central foi reforçar a tese de que a influência da alma sobre o corpo e vice-versa seriam realizadas por deus. O surgimento das ideias de coisas sensíveis ocorreria dessa mesma forma, isto é, o criador levaria as informações sensíveis para a alma.

Espinosa, um dos filósofos malditos do período moderno da filosofia, teve como principal tese a defesa da existência de uma única substância. Deus, como ser perfeito e infinito, teria existência absoluta. O seu conceito envolveria toda a realidade, ou seja, tudo seria imanente ao único ser (GP IV 508-9). *Deus sive natura* era o grande lema do sistema espinosano; tudo seria interno a deus, ou melhor, tudo seria idêntico a esse único ser, conforme o monismo espinosista.

O que poderia haver diversos atributos da única substância, mas o homem, que enquanto *modo* também participaria do ser único, poderia conhecer apenas dois atributos divinos: o pensamento e a extensão. Assim, não haveria nada de realmente distinto ou descolado do único ser.

Na metafísica dos dois pensadores, Leibniz encontra diversos problemas, dentre os quais é importante sublinhar um em específico, a *indistinção entre as ações das criaturas e as de Deus*. Com os resumos vistos acima, permite-se mostrar parcialmente porque Leibniz pensa que tanto em Descartes (Malebranche) quanto em Espinosa se abre mão de um legítimo espaço para as ações das criaturas. Em Descartes, a criatura depende da intervenção divina a todo o momento, visto que o ser humano não tem poder sobre o seu próprio corpo; nesse caso, a relação entre alma e corpo é semelhante à entre o cavaleiro e o cavalo, pois aquele tem apenas o poder de direcionar este, mas não de movê-lo efetivamente. Logo, o ato da criatura não passaria de ato divino, não de algo que partisse da mesma.

Subtraída a independência nos atos das criaturas em relação aos do criador, há uma catástrofe para o campo teológico (cristão), entende Leibniz. Poderia ser dito que todo ato é na verdade originado diretamente a partir de deus e jamais da criatura, seja uma ação boa, seja uma má, ou melhor, não haveria sentido em elogiar as boas ações e mesmo os pecados não poderiam ser imputados aos homens, mas antes ao ser supremo. Seria inaceitável dizer que qualquer tipo de ação fosse proveniente do criador, mesmo em Descartes, que ainda parecia defender alguns dogmas da Igreja, ao contrário de Espinosa, que não tinha mais qualquer compromisso com princípios judaico-cristãos. Descartes não parece querer exatamente reduzir por completo as ações humanas às ações divinas. Entretanto, Leibniz parece observar que se é fato que o filósofo francês não quis que os atos humanos não fossem do criador, isso poderia ser válido apenas no que diz respeito à intenção das criaturas, mas não quanto ao princípio motor, o que seria uma solução incompleta, pois o criador precisaria acompanhá-las constantemente. Conforme o pensamento cartesiano, mesmo que alguém queira fazer algo por si, enquanto detentor de certa intenção, ele não tem a capacidade ou autonomia (ontológica) efetiva de realizar o ato, e isso contaminaria a independência humana. O filósofo alemão não chega a ter a ideia de um deus totalmente desligado de outra coisa e que ignora totalmente o mundo, mas considera excessivo que o criador faça tudo no lugar da criatura.

No caso do espinosismo, a indistinção entre o ato da criatura e o ato divino seria ainda mais radical, já que se tudo fosse imanente ao criador, não haveria ação que não partisse do único ser. Tudo seria oriundo de um processo

interno ao criador sem que nada fosse independente do mesmo. Este seria o senhor absoluto de toda realidade e de tudo o que acontece no mundo, o qual funcionaria de modo semelhante a um organismo (divino). As criaturas não passariam de acidentes, pois o caráter de substância seria válido apenas para o único ser.

Graças a essa suposta falta de distinção entre ação da criatura e ação divina, Leibniz chega a aproximar a filosofia espinosana da de Descartes:

É bom que se tome cuidado ao confundir as substâncias com os acidentes, pois eliminando a ação nas substâncias criadas, cai-se no espinosismo, que é um cartesianismo radical. Aquilo que não age de forma alguma não merece o nome de substância: se os acidentes não são distinguidos das substâncias; se a substância criada não passa de algo por sucessão, como o movimento; se ela não perdura além do momento, encontra-se não mais que seus acidentes durante alguma parte considerável do tempo. Se ela opera não mais que uma figura matemática ou que um número, por que não dizer, como Espinosa, que Deus é a única substância e que as criaturas não passam de acidentes ou de modificações? (*Th* 393).

A síntese de pontos da filosofia cartesiana e outros da filosofia espinosana mostra um dos grandes problemas que a formulação das infinitas substâncias individuais procura resolver e o que motiva o desenvolvimento das principais características dessas. As criaturas sem substancialidade não passariam de modificações ou de simples acidentes, mas sem substrato para se tornarem legítimos agentes, o que atribuiria a condição de substância outra coisa e não a elas. Leibniz quer mostrar o oposto disso, ou seja, que as criaturas também são legítimas substâncias e que também são portadoras das suas modificações e ações. Desde o início, ele sabia que não seria fácil, a começar pela separação das atividades das criaturas das de Deus:

É muito difícil distinguir as ações de Deus das ações das criaturas. Com efeito, há os que creem que Deus fez tudo, ainda que outros pensem que ele apenas conserva a força que ele forneceu a elas. O que se segue mostrará de que maneira se pode sustentar uma ou outra dessas posições. Como as ações e paixões pertencem propriamente às substâncias individuais (*actiones sunt suppositorum*), será necessário explicar o que é uma substância desse tipo (*DM VIII*, sem grifo no original).

Além de querer desenvolver uma ontologia que fundamentasse o mundo de maneira consistente, Leibniz deseja formular uma ideia de substância independente, a qual serviria, dentre outras coisas, para livrar deus da acusação de ser a legítima causa das más ações ou, para usar um termo cristão, do pecado. Seria preciso distinguir nitidamente o quinhão de cada um, da criatura e o do criador.

Um ponto descartado quase instantaneamente das reflexões leibnizianas foi o conceito de substância baseado na matéria e na extensão (*DM XII; SN 1*), pois apresentam uma grande inconveniência, a saber, a divisibilidade infinita. A matéria pode ser dividida de tal forma que não é permitido sustentar que ela teria partes últimas, visto que mesmo essas partículas ainda seriam divisíveis enquanto fossem pensadas em termos materiais. Entra em cena o *labirinto do contínuo*, outro dos grandes problemas tratados pelo filósofo e que também não será tratado nesta investigação, mas que serve para mostrar que mesmo os supostos átomos materiais não seriam mais vantajosos (*SN 478*). Mesmo o conceito de extensão também não ajudaria em muito, pois, a *res extensa* não garante a unidade de algo, pensa Leibniz. Essa ainda não é a grande novidade de Leibniz, pois desqualificar a matéria percebida pelos sentidos é quase um costume da filosofia.

I.3. Verdadeiras unidades no mundo⁸

Para iniciar a análise positiva da substância em Leibniz, pode ser tomada uma das primeiras formulações de substância do início da fase madura do seu pensamento, exposta no seu *DM* e nas suas correspondências com Antoine Arnauld (*GP II 15-63*), em meados de 1680. Leibniz iniciou sua apresentação do conceito de substância por meio de um argumento de inspiração lógica, mas com implicação metafísica, que é o seguinte (*DM VIII*): a substância pode ser caracterizada como um sujeito que possui vários predicados sem que ele mesmo seja predicado de qualquer outro sujeito. Contudo, ele nota que isso é insuficiente e acrescenta outro pensamento, que está no centro de sua discussão com Arnauld, o conceito de *in-esse*, que indica

⁸ Vale precaver o leitor que o que é apresentado acerca da substância nesta parte será complementado com a exposição da terceira parte.

que todo predicado se encontra no conceito do sujeito da proposição verdadeira, o que permite a um ser onisciente entender claramente se certo predicado pertence a determinado sujeito. Conforme o *DM*, toda substância individual tem a máxima completude como característica principal, já que além de se distinguir dos seus predicados/acidentes, ela tem a totalidade desses mesmos predicados no seu conceito.

O princípio de *in-esse* teve a função de mostrar como todo ato se prende a um sujeito. O *in-esse* indica que o *predicado está sempre inscrito na noção do sujeito da proposição verdadeira*. A partir disso, Leibniz passa a defender que *actiones sont suppositorum* (as ações e paixões pertencem às substâncias individuais), pois se não fosse dessa maneira, os atos estariam ligados apenas a outros acidentes, já que as criaturas não seriam substâncias.

A substância permite que todo o seu suposto futuro, a totalidade dos fatos que lhe ocorrerão no espaço e no tempo, possa ser conhecido. Ela se diferencia dos seus acidentes, que *jamais são completos e independentes dos verdadeiros seres* e, logo, devem ser atribuídos a verdadeiras unidades substanciais. Logo, as substâncias deveriam ser entendidas principalmente (sobretudo nos textos de 1680) em termos de completude. Isso pode ser ilustrado da seguinte maneira: a substância seria um sujeito S portador de todos os predicados P1, P2...Pn. S, ao contrário de qualquer Px, jamais poderia ser atribuído a outro S'; algum predicado Px pode mesmo ter certo nível de completude, como os gêneros, mas jamais alcança o nível de integralidade de S. Logo, um predicado do tipo *ser rei* pode ter propriedades que o definem, como *ser único governante, chegar ao trono por laços familiares e não por eleição, ter um reino* etc. Há outras propriedades que podem ser atribuídas a esse predicado, como o absolutismo, o despotismo, a ilustração; o que Leibniz observa é que, por si só, o atributo *ser rei* nunca atinge a completude de uma noção, por exemplo, a de Dom Sebastião, que inclui o predicado *ser rei* de Portugal (*DM VIII*).

A completude também permite a distinção entre as infinitas substâncias, já que cada ser é individuado pela totalidade dos seus predicados; isso leva a outras consequência. Conforme o pensamento de Leibniz, duas coisas se diferenciam graças às suas respectivas propriedades, já que não podem ser distintas apenas numericamente, isto é, elas não se distinguem apenas por serem consideradas dois seres, mas com um conceito ou

predicados idênticos. Se for dito que duas coisas têm as mesmas propriedades, na verdade trata-se de uma única coisa, ou seja, elas são idênticas. Caso S' e S'' tenham o mesmo conjunto C de predicados (P1, P2...Pn), eles não passam do mesmo ser; é preciso haver pelo menos um predicado Px que não seja compartilhado por ambos para que não se trate do conceito de uma mesma substância.

É necessário ainda destacar outra característica das infinitas substâncias que perpassou quase todas as formulações leibnizianas sobre esse tema, a *espontaneidade absoluta de cada ser* (DM XIV). Após perceber que há infinitos seres e que cada um deveria ter noção completa e distinta, Leibniz nota que a independência dos respectivos conceitos das substâncias influencia diretamente a maneira como seriam entendidos seus respectivos atos. Todo ser tira sua ação do seu próprio fundo, sem que outra coisa tenha influência (pelo menos direta) sobre aquilo que ele faz ou não; o reflexo disso é que toda ação é expressa por uma propriedade localizada no respectivo conceito de um ser.

Se tomadas as ações de um desses seres componentes do plano existente, cada ato se liga diretamente ao antecedente e ao posterior gerando o conjunto total das atividades de tal substância. Apesar de se delimitar uma série de ações para cada ser, segundo Leibniz, essa circunscrição ocasionada pela noção completa não significaria que suas ações são limitadas, mas se desenvolvem infinitamente para ambas as extremidades, tanto para o passado de uma substância quanto na direção daquilo que ela fará, a não ser que algo externo a essa série a interrompa. Pode-se afirmar que são ações espontâneas, pois vêm do interior da substância; e isso sela a separação entre atos das substâncias e a ação do criador.

Assim, mostra-se no que consiste a ideia de substâncias para Leibniz. Essa tese unida a impossibilidade da autorealização das criaturas pode colocar outro ser em cena.

I.4. O espaço para o criador

Os conceitos das substâncias são completos. Elas incluem todos os seus atributos, o que significa que há possibilidade de entendê-las por completo, pensa Leibniz. De alguma forma, junto à noção de causa da

realidade do mundo e dessa máxima inteligibilidade acerca de tudo, Leibniz pressupõe algo que conheça perfeitamente as noções dos seres graças a um imenso grau de entendimento. É possível para um ser onisciente saber tudo que se passa com uma substância.

Se as ações de uma substância criada são originadas por elas mesmas, o que faz com que independam de outro ser para que sejam praticadas, o mesmo não vale para sua própria existência, que não poderia ser fruto de sua própria decisão, pois ela já teria realidade antes de existir, e isso seria contraditório. Todo ser contém tudo o que fará, mas não inclui a realidade de tal ação, a qual em um primeiro momento apenas se encontra em potencia na sua noção completa. César pode já conter a travessia do Rubicão, um ato que ele tira de sua própria noção. Porém, a *realidade efetiva* de tal ato no mundo ainda não pertence à própria noção desse imperador romano, o que indica que o poder sobre tal realidade deve estar em outra substância, a qual deve conter em absoluto tudo na sua noção, inclusive sua própria realidade.

O mundo é uma coleção de seres bem ajustados. Como a causa da realidade desses seres componentes não se encontra neles próprios, ela deve estar em outro ser que não participa diretamente do conjunto daquilo que integra o mundo. A causa do plano que os circunscreve não poderia também ser interna a eles mesmos.

Apesar de estar mais voltado para a elaboração de uma forte crítica à filosofia leibniziana, logo no início da sua famosa análise crítica, Russel tem razão em afirmar que a existência deve ser exceção em relação aos outros predicados que integram as infinitas substâncias⁹ (L 488). Uma substância pode ser completa, o que indica que ela possui todos os seus predicados, sejam eles necessários, sejam eles espaçotemporais. A qualidade de existir ou de se autorealizar não poderia entrar nesse bloco. Porém, se o predicado existir não pertence *a priori* aos seres integrantes do mundo, ele deve provir de outro ser, o qual deve possuí-lo necessariamente, pois se assim não fosse, ele dependeria de algo que existisse necessariamente, e essa história não teria fim.

Assim, há o quadro de como pode ser basicamente comprovada a existência de deus na filosofia de leibniziana pela via cosmológica. O

⁹ RUSSEL, B., 1968, pp. 20-30.

argumento se refere à impossibilidade dos próprios seres internos ao mundo de se autorealizarem e de criarem o plano em que vivem. Em suma, o criador surge para explicar porque existe uma série de coisas contingentes (que em princípio poderiam não existir) bem assentadas que não encontram a causa de suas realidades em si mesmas, porque existe este mundo e porque existe tal plano e não outro. Tudo isso acompanhado do pressuposto de que tudo tem uma razão ou causa para ser como é, o *princípio de razão suficiente* (*prs*).

Para Leibniz, não há coisa no mundo que não tenha motivo para ser assim e não de outra maneira, mas que em princípio não passa de possibilidade. Os seres são até logicamente concebíveis em um espaço prévio à criação, mas não têm razão suficiente para existir. Tudo indica que é preciso haver algo com existência necessária, ao contrário dos outros seres, em que a autocriação não está entre os predicados dos seus respectivos conceitos.

I.5. Possibilidade, perfeição e existência

Conforme o que foi apresentado, a figura divina foi introduzida de maneira geral com a função de preencher um espaço. Falta introduzir as qualidades dessa grande causa do mundo. Para Leibniz, é permitido identificar deus pelos seus principais atributos, cujos vestígios estariam na sua obra, nas suas criaturas. Tais qualidades aparecem de maneira limitada nos seres derivados (*PNG* 9). A obra divina, na filosofia leibniziana, pode ser entendida como provinda diretamente do ser perfeito; é notável que muitas vezes Leibniz prefere utilizar outros termos do que a palavra criação, como *emanação* ou *fulguração* (*Mon* 47; *Th* 382-391). Isso faz com que o mundo reflita de maneira forte o seu criador, sem ser uma mera obra completamente destacada da sua causa. Assim, é possível encontrar deus a partir de sua criação para, em seguida, fazer o movimento inverso, entender como essa obra é originada por deus, que de certa forma extraiu sua criação de si mesmo, sem que isso queira dizer que ela represente um *pedaço* do criador ou uma forma de panteísmo. Antes, trata-se de um plano que se distingue do criador e que o reflete.

Os atributos que se encontram de forma restrita nas criaturas devem estar em nível máximo no ser perfeito. Nesse caso, não se trata de defender qualquer tipo de máximo, pois tal conceito se refere mais à ideia de absoluto. Precisam ser atributos que possam ser levados ao limite, sem implicarem

contradição (*DM 1*). Não pode ser qualquer natureza de infinito, como a de tipo quantitativo; não se chega, por exemplo, ao maior dos números. Não é permitido pensar na maior de todas as figuras, pois sempre será possível haver outra maior do que a previamente pensada. Em suma, não se deve focar no infinito quantitativo ou em coisas que possam sempre sofrer acréscimo, e sim nas que de fato chegam ao absoluto.

Supondo-se que haja atributos que possam alcançar o máximo qualitativo, eles também devem ser qualidades simples. Podem ser consideradas unidades distintas e absolutas, mas que podem ser encontradas em uma mesma substância, sem que isso também implique contradição, pensa Leibniz.

Nota-se a ênfase dada por Leibniz à ideia de possibilidade, que nesse caso está ligada ao pensamento que indica que *um conceito que não implica contradição se torna imediatamente possível*. Pode parecer uma tese banal, mas para ele é uma noção que faz toda a diferença, principalmente para defender a existência do criador.

Havia a tradicional prova ontológica da existência de deus a partir dos seus atributos ou perfeições, o que incluiria entre tais atributos a própria existência. Assim, além de ter todas as perfeições, deus seria contemplado com a realidade. Leibniz considera insuficiente o argumento que busca provar deus apenas como possuidor de todas as perfeições, inclusive da existência, enquanto não se comprovar que tal ideia esteja livre de contradição ou que seja uma noção possível. Parece que para o autor da *Teodicéia* caso não fosse declarado que o conceito de deus estaria livre da sombra da contradição, a existência desse ser não estaria assegurada.

Em resumo, o argumento sutil de Leibniz procura defender o que está expresso neste trecho:

Se um ser necessário existente é possível, ele certamente existirá, pois se um ser necessário existente não existe, isso será impossível, pois implica contradição algum ser necessariamente existente que não existe. Portanto, eis o resultado que mostra que um ser necessário ou uma essência da qual se segue uma existência é possível¹⁰.

¹⁰ LEIBNIZ, G. W., *The shorter Leibniz texts*, 2006, p.186.

A existência de deus não deveria apenas ser postulada em função dos atributos positivos ou das perfeições que ele reúne, mas deveria ser mostrado que é possível que essa qualidade é verdadeiramente possível, visto que isso permitiria aceitar a existência divina. A partir do momento em que se aceita a noção divina com todas as suas características, incluindo sua necessidade, há obrigação em aceitar sua existência, pois o contrário, a não existência de um ser necessário, passa a implicar contradição.

Deus se enquadra na categoria de portador de *atributos em máximo grau, reunindo-os na sua figura*, sem que isso implique contradição. Com essa dupla possibilidade, atributos que atingem o limite e que podem estar no mesmo ser, o criador ganharia o direito à existência. Deus seria o único ser cuja realidade seria consequência da sua possibilidade. Trata-se de um ser necessário, cuja possibilidade leva à sua existência, pois seria contraditório que tal ser não tivesse sua realidade na sua própria essência.

O novo argumento pode ser ordenado da seguinte maneira: (i) O mundo não pode se autorealizar e é preciso um ser que seja causa própria de si, ou melhor, que exista por necessidade. (ii) Há atributos que podem chegar a um máximo e que podem ser reunidos em um mesmo ser, cuja possibilidade lhe dá o direito imediato de existir, sem que qualquer desses pontos seja contraditório ; tais qualidades que são transmitidas para o mundo por meio dos seres que integram tal plano, e o efeito revela a natureza da causa. O ser extraído da tese (ii) preenche o espaço aberto para a causa de realidade do mundo indicada pela tese (i).

I.6. Os atributos divinos

Graças à observação dos seres existentes (*PNG 9*), podem ser extraídos três atributos, o *conhecimento*, o *poder de fazer ou agir* e a *vontade*. Nas criaturas, os três estão em estado limitado. Eles podem ser levados a um máximo ou à perfeição, sem que isso queira dizer limitação, mas pelo contrário, já que se trata do absoluto. As perfeições dos atributos são respectivamente a

*onisciência, a onipotência, a bondade*¹¹. Quando encontrados no mesmo ser, eles lhe transformam num ser perfeito, que ganha imediatamente existência necessária graças à sua possibilidade.

Cada um dos três atributos perfeitos tem um objeto específico (*Th 7*)¹². A onipotência se dirige ao *ser* e revela a independência absoluta com relação a qualquer outra coisa tanto para existir quanto para agir. A sabedoria se volta à *verdade*, já que se liga ao conhecimento perfeito. A vontade busca o objeto realmente mais favorável, o *bem*.

Para Deus, o sentido fundamental para sua *onipotência* indica que ele independe de qualquer outro ser, ao passo que todos os outros dependem do Criador (*Thc 4*). Essa independência pode ser enquadrada em duas modalidades, *natural* e *moral*. Natural porque Deus é perfeitamente livre; ele age de maneira autônoma por si mesmo sem que nada o determine ou o force fisicamente a agir. Deus é moralmente livre porque não há outro superior que o ordene, e suas ações são por livre decisão.

O restante das coisas, dependentes do criador para existir, não passam de meros possíveis em um primeiro instante, já que ao contrário de deus não têm realidade imediata e necessária. Se por ventura não houvesse o criador, essas coisas não seriam consideradas nem possibilidades, já que não haveria qualquer sede para elas enquanto ideias ou qualquer fonte que lhes fizesse efetivamente existir. Além disso, deus não é apenas responsável pela realidade das criaturas, mas também pela conservação das mesmas, sem que isso signifique que a criação seja um processo gradual, como ainda poderá ser notado.

I.7. Razão, conceito, realidade

Nada pode limitar o poder do criador. Ele pode fazer tudo o que vier à sua mente. Mesmo que haja critérios para que deus opte por realizar sua obra, em princípio todas as possibilidades lhe estão em aberto; basta que ele queira alguma entre elas para que uma das opções se concretize. De início, o único critério que lhe limita é o que proíbe que sejam realizadas duas coisas que

¹¹ Esses três atributos perfeitos parecem equivaler à trindade cristã, que inclui o deus pai todo poderoso, o deus espírito-santo fonte sabedoria e o deus filho bom, amoroso e redentor.

¹² Cf. p. 32, supra.

impeçam uma à outra. Isso não deve ser tomado como um empecilho para o poder divino, já que poder criar ou não criar a mesma coisa ou poder criar duas coisas incompatíveis não faz sentido nem para deus, pois supor que ele possa permitir que as duas opções opostas ou incompatíveis sejam simultaneamente efetivadas em nada contribui para a sua onipotência. Além disso, deus apenas se preocupa com o que é possível, e *criar e não criar algo* não é uma opção ou uma possibilidade. Ou se produz algo ou não se produz. Deus, portanto, pode criar tudo que é possível, mas não o que é impossível, por exemplo, o contraditório. Mesmo o Criador teria compromisso com a coerência lógica e ontológica; isso é expresso por sua mente. Os critérios não param por aí.

Deus possui *conhecimento absoluto* de tudo, seja das verdades necessárias, seja daquilo que se dá no espaço e no tempo ou daquilo que pode ser diferente do que é. Tanto as verdades necessárias, que independem da existência de qualquer fato para ilustrá-las, quanto as verdades contingentes, que se realizam no mundo, são abarcadas por deus de maneira estritamente intelectual. Mesmo o que se dá no espaço e no tempo é entendido por deus sem que ele precise de qualquer experiência, pois nada escapa do seu entendimento, pensa Leibniz. Para esse filósofo, o criador conhece a totalidade do mundo porque entende perfeitamente tudo ou todas as proposições que se enquadram nas duas modalidades de verdade, as necessárias e as contingentes, que são fundamentadas respectivamente nos dois princípios, o de não contradição (*pnc*) e o de razão suficiente (*prs*). Ele atinge não apenas as verdades definidas pelo *pnc*, como também conhece o que depende do *prs*.

Ele compreende tudo que depende do *pnc*, que se aplica às verdades necessárias, essenciais e, ao menos, demonstráveis. São as verdades (*p*) que podem ser apenas de uma maneira e que impedem as afirmações que se opõem a elas ($\sim p$). Elas independem do espaço e do tempo, ou seja, de algo que as exemplifique. Se tomada a proposição “Adão é homem”, nota-se que mesmo que o primeiro homem não venha a existir, o predicado “homem” ainda fará parte do conceito do sujeito “Adão”. O predicado “homem” jamais pode ser negado de “Adão” sem que isso gere contradição ou a perda de sentido da própria noção do sujeito.

Deus, segundo Leibniz, conheceria todas as verdades baseadas nesse modelo, e mesmo as criaturas racionais podem chegar a amostras de verdades sustentadas pelo *pnc* (C 17-19). Deus conhece em função do *pnc*, princípio

este que de alguma maneira sustentado pela contemplação das verdades necessárias por parte do criador. O *pnc* dispensa a interferência direta do criador, já que deus apenas contempla as verdades necessárias, sem torná-las verdadeiras ou não conforme o que ele queira. Deus apenas cria coisas que expressam tais verdades; isso pode ser ilustrado a partir da criação de um homem, que necessariamente será dotado de *volume* caso seja realizado. A existência de tal criatura pode estar sob o poder de deus, mas quando este opta por realizar tal criatura, a propriedade “ter volume” necessariamente acompanha o ser criado. Se por acaso um *unicórnio* viesse a ser realizado, ele também viria ao mundo necessariamente “dotado de volume”. A vontade divina interfere em outro ponto, não nas verdades necessárias.

Ao contrário do *pnc*, o *prs* permite que a afirmação contrária tenha direito à possibilidade. “Adão come o fruto proibido” é uma proposição que pode ser proferida da mesma forma que a sua negação, “Adão não come o fruto proibido”, independentemente da realidade de apenas um dos fatos (segundo o mito, ele comeu o dito fruto). Deus também conhece todos os fatos baseados nesse modelo, pensa Leibniz, já que eles também estão sediados na mente do criador. O homem também conhece algumas verdades desse tipo, mas em escala infinitamente inferior à divina. Apenas um ser dotado de entendimento perfeito poderia conhecer *a priori* tudo e, assim, sustentar as verdades. Nesse caso em que há entendimento perfeito, a vontade pode entrar em cena, não para criar as próprias verdades contingentes, mas para criar os seres aos quais elas se prendem.

O *pnc* se revela principalmente pela intuição ou pela identificação de verdades evidentes ou daquelas dadas por demonstração, que levadas a um limite também terminam em proposições idênticas. O *prs* é sustentado por outros pontos. Antes de tudo, as verdades de fato, baseadas no *prs*, são verdades porque jamais são indeterminadas, mesmo antes de acontecer os eventos que revelarão seus valores de verdade (verdadeiro ou falso). As verdades de fato podem ser previamente conhecidas, porque expressam as causas que levam o agente a realizar certa ação ou não.

O criador conhece tudo *a priori* graças a um dos dois princípios. Ele conhece as verdades necessárias, reveladas por intuição ou por demonstração, e vê as verdades de fato, ou seja, reconhece as razões porque os seres agirão como está indicado nos seus respectivos conceitos. A partir

dessas ideias ligadas à filosofia de Leibniz, é importante notar um pouco da forma como o criador tem conhecimento perfeito, ou melhor, quais os seus meios para conhecer todas as coisas necessárias ou possíveis numa dimensão anterior à própria criação ou no plano exclusivamente conceitual, que está sediado na mente divina. Assim, deus tem total noção dos objetos que pode escolher.

O criador é dotado de *bondade*, o instrumento que o leva a escolher objetos correspondentes à sua figura. A bondade é a perfeição da vontade e surge quando se escolhe realizar por meio da onipotência a melhor alternativa apresentada pelo entendimento perfeito. Tal conhecimento perfeito sobre todas as obras possíveis se junta à sua vontade de realizar alguma coisa.

O atributo divino que suscita menores complicações é a onipotência, pois apenas invocam a extrema independência e a ausência de qualquer empecilho nas ações divinas. A onisciência envolve mais detalhes, contudo pode ser tratada, grosso modo, como o saber acerca de tudo graças ao *pnc* e ao *prs*. Já a bondade divina envolve mais problemas e se torna mais clara quando apresentados os argumentos leibnizianos para indicar o processo da criação divina do melhor dos mundos.

I.8. Um trabalho admirável

Em princípio, deus não precisaria criar nada, pois é autossuficiente. Nesse caso, o mais coerente parece pensar que ele não se preocuparia com seres imperfeitos nem mesmo com os racionais. Logo, deus se voltaria apenas para a perfeição, isto é, para si mesmo. Segundo Leibniz, a criação do mundo contribui de alguma forma para a perfeição divina sem exatamente acrescentar algo ao criador. A obra divina serve para ilustrar os atributos divinos. O mundo não teria função de somar atributos a deus, já que nada falta ao criador, mas apenas permite que o ser perfeito revele suas qualidades e, assim, tornando deus digno de glorificação (*DM III*)¹³. O mundo criado revela as qualidades divinas sem misturar-se com o seu criador, o qual está em outra dimensão, não

¹³ GRUA, G. G., 1953, p. 304-305.

nesta realidade. A criação é realizada pelo ser que tem amor por si mesmo (sem esquecer-se das criaturas, *DM V*). Deus manifesta os seus atributos e, por isso, merece toda admiração, pensa Leibniz.

Já que a criação do mundo deve expressar o criador, ela mesma não deve ser tratada como acréscimo aos atributos divinos, mas sim como forma de exibição das propriedades da essência divina, como no caso de uma figura geométrica. A partir do triângulo, é possível deduzir diversas propriedades (composto por três lados, soma dos ângulos internos igual a 180° , área igual ao produto do comprimento da base pelo comprimento da altura dividido por dois etc.). Nesse caso, podem ser extraídas infinitas propriedades e teoremas, sem que eles mudem a própria natureza do triângulo. O mesmo se passaria com a noção divina, para a qual a criação apenas ilustraria as qualidades do criador, mas que manteriam intacta a essência de tal ser (perfeito).

As criaturas devem participar dessa glorificação tanto enquanto participantes do plano terreno quanto refletindo sobre tal obra divina (*DM IV*). Aparece, então, o problema de como seres imperfeitos poderiam contribuir para a glorificação do criador. Junto à dificuldade em se entender porque deus criaria algo, há o problema de se explicar como um conjunto de seres limitados auxiliaria na glorificação divina. Sem dúvida, principalmente quando se toma uma criatura isoladamente, costuma-se estar muito longe da perfeição.

O mundo composto por infinitas criaturas é estruturado de tal forma a fim de refletir o criador e a fim de exprimir as propriedades do ser perfeito. Os seres criados devem lembrar deus. Com isso em vista, o criador reflete acerca de qual obra poderia cumprir a função de exprimi-lo. Os seres internos ao mundo são como espelhos bem encadeados que multiplicam as diversas perspectivas ligadas à obra divina e formam um espelho ainda maior que exprime o criador, sem ser idêntico ao mesmo, pois apenas deus tem perfeição em absoluto. Todo ser criado traz uma marca do criador. Contudo, é por sua totalidade que o mundo expressa melhor a imagem do seu arquiteto (*DM III*).

I.9. Em busca da melhor obra

Para auxiliar na empreitada que permite elaborar algo que lhe reflita, o criador utiliza os três atributos livres de limites e que chegam a um máximo, afirma Leibniz. A decisão divina resulta dessas três perfeições. Em resumo, o

processo de criação divina poderia ser dividido na *identificação* do melhor plano dentre infinitas opções para criar. Em seguida, na *aprovação* daquela que for reconhecida como a melhor alternativa. Por fim, na *efetivação* da mesma.

Por meio de sua *onisciência*, o ser perfeito detecta infinitas possibilidades de criação em sua mente, reconhecendo tudo o que se desdobrará caso opte por uma dentre elas. Com um entendimento sem limites, que se vale dos famosos princípios (*pnc* e *prs*), o criador pode se preocupar menos com cada uma das partes que podem integrar uma obra possível ou montar um plano que ele completará gradativamente ao longo do tempo. Leibniz pensa no *senhor da realidade* que tem intuição absoluta de tudo, que vê toda possibilidade de maneira imediata em sua mente sem precisar transitar de pensamento em pensamento acerca de cada um dos *elementos* possíveis. Assim, o mais adequado é notar que deus tem visão completa de tudo o que se passa numa possível criação. Os principais objetos da análise divina são planos completos possíveis e não um emaranhado de elementos isolados que ele montaria num único plano, e é por isso que o criador opera sua reflexão, sobretudo, por *mundos* possíveis.

Na filosofia leibniziana, não se pode negar que deus conheça os elementos de cada mundo possível. O entendimento do criador lhe permite entender por completo todos os fatos ligados a cada plano completo, porque ele reconhece perfeitamente todos os predicados que pertencem respectivamente à noção de todos os seres que entram de forma exclusiva na composição de cada mundo, as substâncias, que são dotadas de noção completa conforme o princípio de *in-esse*. Em sua mente, deus entende por inteiro o que se passa em um universo possível, pois conhece com perfeição a vida de qualquer ser que integra um dos mundos. Enquanto uma modalidade de ser, um homem inclui tudo o que se passará durante sua existência, o que propicia a deus o conhecimento de cada ação praticada por essa criatura, já que ele entende *detalhadamente*¹⁴ o conceito de cada substância.

No pensamento leibniziano, cada substância tem uma noção absolutamente completa, o que inclui dentro do seu conceito os fatos e relações que ela mantém no plano do qual ela participa. Cada ser está

¹⁴ Cf. Primeiras correspondências entre Leibniz e Arnauld, in *GP II*, e LOPES DOS SANTOS, L. H., 1998, pp.106-112.

moldado de maneira tão completa, que isso indica todo tipo de relação que ele pode ter com o restante dos seres que participam com ele do seu respectivo mundo. Há o perfeito ajuste entre os seres, e isso faz com que de alguma forma cada ser exprima o que se passa com os outros seres que convivem com ele. O conjunto total das infinitas substâncias que integram um plano possível equivale a um *tanque repleto de água*, no qual quando se lança um objeto, este cria uma onda concêntrica que será conduzida ao logo de toda a água. Há a impressão de que a onda gera menor efeito na água quanto mais se afasta do centro do impacto a ponto de desaparecer, ou melhor, ela se torna imperceptível nos extremos do tanque, mas é certo que ela ainda cria efeitos nesses pontos. Algo equivalente acontece com as infinitas substâncias, pois qualquer efeito no mundo passa por todas elas, apesar de que as mais distantes de onde acontece determinado evento não conseguem exprimi-lo de forma evidente. Esses efeitos são na verdade sempre oriundos das atividades dos próprios seres no mundo, o que significa que tudo que é feito por uma substância repercute nos outros seres que compartilham do mesmo plano que ela. O mundo é composto pela totalidade de seres que convivem em harmonia, os quais, por meio de suas ações e relações (indiretas)¹⁵, contribuem para formar um plano também completo na sua totalidade.

Diante das infinitas possibilidades de criação, deus parte para uma investigação que lhe permite detectar a melhor opção. A visão completa de tudo o que se passa em cada um dos mundos possíveis permite ao criador a compreensão sobre o que é melhor realizar.

Leibniz considera que a mente divina encontra alternativas que são apenas realidades possíveis, não realidades de fato enquanto não passam de ideias. São planos possíveis compostos por diversas substâncias. Eles não podem ser reais em conjunto porque não são compatíveis entre si. Não podem

¹⁵ No campo conceitual estritamente metafísico, para Leibniz, as substâncias individuais têm noção tão completa e tão independente que nada pode interferir no seu conceito. Isso indica que nenhuma ação pode provir do exterior ou ser provocada pela ação direta de outra substância individual. O único outro ser com quem uma substância individual se relaciona diretamente, por assim dizer, é com o criador, o qual não interfere no conceito completo da substância, mas que pode apenas coroar-lhe com a realidade. É óbvio que a substância precisa se relacionar com os outros seres que lhe acompanham para integrar determinado mundo. Isso é resolvido com o conceito de *percepção*, o que dá à substância o acesso ao exterior como será mostrado na *Parte III*.

ser criados simultaneamente mais de um universo completo dotado de dinâmica própria. Nem tudo é atualizado, pois nem tudo é compatível e, logo, criar um plano (completo) significa negar realidade a outro.

Um mundo possível não traz na sua essência sua própria realidade, pois sua possibilidade não inclui sua existência; apenas Deus tem esse privilégio, como já foi visto. Nem todo possível pode vir a existir, embora nunca perca sua capacidade de ganhar realidade efetiva, pois em princípio qualquer plano completo pode vir a existir.

Deus tem visão perfeita acerca de todos os possíveis e poderia criar qualquer coisa. Apenas o conhecimento do que se passará em qualquer uma das alternativas e mesmo o poder divino para fazer o que bem entende não são os únicos elementos que levam à existência de um mundo. Sem dúvida, não é difícil considerar que o criador poderia agir de maneira caprichosa, realizando qualquer coisa, sem considerar seu próprio decreto e sem levar em conta os resultados gerados pelo mundo possível que eleger, os quais são detectados pelo seu entendimento. Ele poderia criar qualquer obra sem maiores preocupações, inclusive uma criação imperfeita. Ele poderia seguir apenas os ditames da sua *vontade*, utilizando seu máximo poder para realizar qualquer coisa independentemente das qualidades intrínsecas a cada um dos planos possíveis, podendo mesmo pouco se importar com o mundo que apresenta características que melhor se relacionam com uma figura divina. Nesse caso, o entendimento serviria apenas para alimentar sua curiosidade. É necessário deixar mais claro o que estimula deus a seguir o seu intelecto, pois apenas afirmar que ele tem algo a ganhar com a criação de uma obra que o expressa ainda não parece trazer toda a resposta.

I.11. A opção pelo objeto melhor acabado

O otimismo leibniziano é diretamente responsável pela ideia de que tudo está em plena harmonia, um ponto de partida importante para o seu pensamento. Ele pede para que se note os vestígios dos atributos divinos nas próprias criaturas. Seria possível, assim, comprovar *a posteriori* a presença de tais atributos nas criaturas, que são perfeitos na causa do mundo. Em seguida, já de posse da natureza do ser necessário, origem do mundo contingente, o autor busca mostrar a operação divina na elaboração de um

plano que reflita a figura divina, que traga sinais da perfeição pela transmissão parcial dos atributos divinos e que seja um mundo que reflita o criador, tornando-o digno de glória. Daí por diante, seriam comprovados *a priori* sinais da perfeição impregnados no todo. Ao elaborar algo conforme seus atributos, deus deve ter chegado a uma obra ordenada. Sua criação deve ser meticulosamente desenvolvida e bem feita. O principal orientador nessa empreitada é o seu entendimento, que julga aquilo que seria o melhor a fazer. O seu poder absoluto para criar tende a ser exercido apenas quando ele se depara com o mundo que mais se adéqua ao seu caráter de ser perfeito. Vale a pena entender gradativamente esse processo de busca pelo objeto excelente.

O criador encontra diversos mundos possíveis (completos) em sua mente. Em um conhecido texto, *Verdades Necessárias e Verdades Contingentes* (C 17-24), o autor chega a dizer que cada um desses planos apresenta suas leis internas, que exprimem o máximo ordenamento relativo a cada um. Leibniz enfatiza essa ideia de que deus opera por mundos com suas respectivas leis, sem que ele os monte a partir de um grupo de partes ainda não unidas; ele reconhece todos os detalhes do mundo, mas prefere considerar a obra como um todo. Mesmo que se fale em leis de um plano, é preciso ficar atento ao fato de não terem origem lógica. Existe o *prs* que penetra o mundo por diversos ângulos, aqueles pontos em que não basta o *pnc* para serem compreendidos.

Vale reforçar a atenção para o fato de que a harmonia do mundo é de total responsabilidade do criador enquanto ele é fonte da realidade do mundo, pois as criaturas e, por conseguinte, o mundo não pode se autorealizar. Porém, as criaturas expressam ordem ou harmonia, pois elas são compossíveis, o que quer dizer que de alguma maneira a harmonia está nas suas noções ou essências¹⁶. As criaturas não podem realizar nem a si mesmas nem o mundo que habitam; resta ao criador fazer com que exista cada uma no momento em que cria totalidade de um mundo possível. Elas já surgem ajustadas a tal plano.

Assim como deus não monta os mundos possíveis, lembrando que ele tem visão intuitiva e imediata de tudo, ele não elabora as próprias regras de um mundo possível, mas também já as encontra preparadas. As leis de um mundo

¹⁶ Vale acrescentar que os seres realizam seus movimentos por encontros marcados, pensa Leibniz. Cf. BOUTROUX, E., 1949.

se apresentam a deus quando ele as invoca na sua mente graças ao seu entendimento. Essa identificação dos mundos com suas respectivas regras torna supérflua a vontade no que diz respeito à identificação das possibilidades de criação. Como foi visto, não combinaria com os atributos divinos realizar uma criação de forma arbitrária, deixando o entendimento de lado. O intelecto divino tem papel importantíssimo, pois revela o mundo possível composto por infinitos elementos da forma mais ordenada. O entendimento divino opera de modo autônomo, sem que o querer, com o apoio do máximo poder, ignore ou mesmo interfira nas orientações da onisciência.

Leibniz admite ser impossível para uma criatura, de entendimento finito, conhecer totalmente como se deu a criação do melhor dos mundos nos mínimos detalhes (*DM V*). A fim de pensar de onde vem o critério para o julgamento divino, o filósofo se vale de analogias para tentar ilustrá-lo, como os casos do excelente geômetra, do bom arquiteto, do sábio autor, entre outros. O excelente geômetra resolve problemas da maneira mais elegante; ele elabora a melhor demonstração ligada a algum problema da sua área com o menor número de passos possíveis. O bom arquiteto realiza construções que associam o melhor aproveitamento do espaço à beleza da obra; ele não desperdiça qualquer parte, preenchendo tudo com uma bela construção. Por fim, o sábio autor, que de alguma forma inclui as analogias anteriores e que expressa mais diretamente o criador, é aquele que consegue colocar o máximo de realidade no menor volume possível¹⁷.

Esses casos apenas ilustram como seria a obra de deus, tanto do ponto de vista do seu entendimento (perfeito) quanto da sua (boa) vontade, mas devem ser acrescentadas as especificidades da obra divina em relação a tais situações. A principal distinção deve ser feita quando se compara deus ao sábio autor, o qual coloca o máximo de volume no menor espaço possível, não se deve tratar a obra divina como mera criação espaçotemporal. Quando Leibniz pensa o fundamento das coisas, ou melhor, como o mundo é realmente composto, ele nota que tal plano não deve ser pensado em termos materiais, já que a matéria não seria adequada para definir verdadeira unidade das coisas.

¹⁷ Há outro caso em que deus está associado, ao do *Bom Príncipe*, cuja principal característica é possuir um reino bem administrado e onde impera a justiça.

Como foi visto, a matéria seria divisível ao infinito (*o labirinto do contínuo*), seria instável e não sustentaria o real. Levantar esse problema serve para novamente informar a ideia de que deus pensa o mundo composto por substâncias que não são definidas em termos materiais. *Mutatis mutandis*, assim como o sábio autor considera o máximo de coisas no menor volume possível ou de maneira mais ordenada, deus também pensa o melhor dos mundos numa associação entre *máximo* e *mínimo*, não de ordem material.

Leibniz associa a deus o critério do mínimo e máximo ligado às leis e aos efeitos presentes nos mundos possíveis. O melhor dos mundos, que deus está disposto a criar, seria o que tem de forma mais organizada a maior quantidade de fenômenos internos ao mesmo (leis físicas, felicidade etc). Em suma, o melhor mundo deve agregar grande quantidade de heterogeneidade em estado de harmonia.

Cada mundo possível é organizado de tal forma que teria regras que o sintetizariam. Isso retoma a ideia de que deus se orienta mais pela totalidade, por mundos possíveis do que por conjunto de seres isolados. Leibniz sempre enfatiza a máxima ordem do mundo, a qual permite a máxima inteligibilidade do desse plano.

Ainda em *Verdades Necessária e Verdades Contingentes* (C 19), em que Leibniz mostra que o homem alcança o conhecimento de regras ligadas a eventos contingentes, por exemplo, os ligados à natureza. Não é difícil prever a queda de um corpo na Terra caso lhe seja tirado o seu apoio; sabe-se que isso é fruto da lei da gravidade, e é mesmo possível saber por meio de cálculos a velocidade e o tempo gasto por ela até que o corpo alcance o solo. Eis um caso de lei física ou de *máxima subalterna*. Apesar de ser uma situação em que as criaturas racionais podem alcançar conhecimento, sabe-se que o entendimento humano sobre fatos do mundo é limitado e precisa constantemente ser reformulado para que permita mais conhecimento acerca do que se passa no lugar onde vivem. Pode haver eventos que quebram as regras estabelecidas, ou ainda, pode haver *milagres*. Leibniz pensa que não é absolutamente impossível que um corpo não caia assim que for retirado aquilo que o sustenta; dessa forma, não ocorreria um evento que a lei da gravidade em princípio explicaria, mesmo que seja improvável que a queda do corpo não aconteça. O ser humano dificilmente alcança conhecimento perfeito de tudo o

que se passa no mundo, pois tem conhecimento finito. Mas ele nunca interrompe a escalada do conhecimento.

Deus, portador de saber absoluto, conhece todas as verdades, as necessária e as contingentes. Ele sabe em absoluto se um corpo cairá ou não na Terra após a retirada do apoio do mesmo. Isso indica que há leis ainda mais gerais referentes ao mundo, mas que exigem entendimento infinito. Assim, o criador conhece tudo o que se passa num plano possível de maneira sintética e pode orientar-se por tal conhecimento.

A máxima ordem de um mundo é a síntese de sua organização. Deus consegue extrair tais regras porque sua onisciência lhe permite entender imediatamente tudo o que se passa em um mundo possível, sem que ele precise percorrer a série fato por fato. Tudo que se passará em um mundo se apresenta imediatamente como um quadro completo ao criador.

O mundo é absolutamente racional e há um ser que garante isso, porque ele tem conhecimento perfeito. Somente o mundo com alto índice de riqueza e de organização pode contribuir para a prova de um ser com máxima sabedoria. A melhor obra invoca o criador, porque ele pratica o cálculo que o leva a identificar tal mundo em meio às infinitas possibilidades de criação. Apenas deus poderia aplicar-se na empreitada para buscar algo tão grandioso, uma coisa tão ricamente organizada.

I.12. Decisão racional divina

Leibniz entende que o criador procura um plano que combina dois critérios conflitantes da melhor forma possível. A obra que se adéqua às características do criador é a que associa a *maior quantidade possível de fenômenos com as leis mais simples possíveis*. Mesmo em pequena quantidade, tais leis seriam suficientes para manter a máxima ordem entre a diversidade de fenômenos¹⁸.

¹⁸ Apesar de ter consciência de suas diferenças, tomo as ideias de *máxima ordem* e de *leis mais simples* sem fazer grandes distinções entre elas. De alguma forma, no pensamento leibniziano, a noção de máxima ordem pode incluir a ideia de leis mais simples, as quais abarcariam tudo o que acontece no mundo. Sem dúvida, poderia haver uma infinidade de regras ou uma regra muito complexa para fornecer razão para tudo que pertence a um mundo possível, mas isso não combinaria com o criador. O excesso ou a complexidade das regras pode gerar a impressão de desordem, pensa Leibniz (*DM VI*).

A riqueza de fenômenos destacada por Leibniz se liga aos próprios eventos que acontecem no mundo e que geram impressões até mesmo nos seres que participam desse plano. Tais eventos não ocorrem de forma indeterminada, mas acontecem conforme regras, que muitas vezes podem ser notadas pelas criaturas racionais. Pode ser identificada regularidade em eventos físicos, por exemplo, a queda dos corpos em função do princípio de gravidade.

Segundo Leibniz, a ordem pode ser observada em outros tipos de eventos, como as ações humanas, que sempre seriam orientadas pela justiça. No mundo, nenhuma ação má escaparia da compensação pela falha, mesmo que não seja possível perceber imediatamente como acontece tal equilíbrio. Nenhuma ação boa deixaria de gerar recompensa para o agente (mesmo que na outra vida, parece pensar Leibniz). Em meio à totalidade das ações humanas, Leibniz entende que há a maior quantidade de *felicidade* possível ou de *prazer duradouro*, apesar de que muitas vezes haver a impressão de que existem mais pessoas infelizes. O autor se esforça constantemente para mostrar que essa opinião é falsa. Todavia, o mais importante é notar no que consiste a riqueza de fenômenos associada a certa ordem buscada pelo criador.

No mundo mais equilibrado, dentre suas características, impera a justiça e a organização dos eventos físicos. O pecado é compensado pelas penas; onde há a maior quantidade possível de felicidade entre as criaturas racionais. O domínio exclusivo da felicidade entre as criaturas geraria monotonia e pobreza na quantidade de fenômenos.

Junto à quantidade de fatos, há leis que expressam todos os eventos da natureza; qualquer fato físico pode ser compreendido racionalmente, pois acontece graças a certa regularidade.

A busca por ligar a riqueza de fenômenos com a máxima ordem é sintetizada pelo conceito de harmonia, cujos sinais podem ser notados em todo mundo. Deus se orientaria pela harmonia entre os fatos, pois ela expressa da melhor forma a cooperação entre coisas diversas.

Entender que o criador se vale da combinação de dois critérios para criar o mundo, a associação entre simplicidade das leis com a riqueza dos fenômenos pode gerar dificuldades. A principal seria saber o que seria de fato

essa combinação de dois máximos, o plano melhor ordenado e o maior detentor de efeitos. O criador é adepto do cálculo de máximo e de mínimo.

A harmonia é associada por Leibniz ao campo *estético*. O plano que é percebido como o mais equilibrado costuma atrair mais a atenção do observador. O autor considera que uma obra de arte é considerada bela caso exista harmonia entre os detalhes, por exemplo, um contraste bem feito entre luz e sombra, que juntos cooperam para gerar um bom resultado da obra como um todo. Algo semelhante acontece com o plano buscado pelo criador, o qual graças à sua condição de ser perfeito busca o mundo mais harmonioso e bem acabado¹⁹.

Deus almeja um resultado a partir dos dois conceitos por uma espécie de síntese, sem que um critério se sobreponha a outro (*DM V*). Nicolas Rescher²⁰ defende que a criação divina poderia ser entendida como um balanço entre os dois critérios, sem que fosse possível chegar ao máximo em ambos. O melhor dos mundos estaria entre a maior ordem e a maior riqueza de essências possíveis. Haveria mundos possíveis com maior nível de ordenamento, porém com pouca variedade de fenômenos. Haveria outros mundos com grande quantidade de fenômenos, mas com baixíssimo grau de organização. Rescher passou a considerar a partir disso que o melhor dos mundos seria originado por um *trade-off*, um conceito muito conhecido em economia e que pode ser traduzido como *custo de oportunidade*, por exemplo, o impasse entre fazer um produto melhor que venda pouco, mas com maior valor agregado, ou fabricar um produto inferior que possa ser vendido em grande quantidade, mas que traga pouco lucro por unidade. Ambas as opções têm vantagens e desvantagens, e cabe ao produtor ter boa noção do cenário em que se encontra e qual produto se adéqua melhor para a situação considerada. Pode-se pensar que a melhor solução estaria entre ambas

¹⁹ Em todos os seres, essa base estética fundamenta todo o prazer buscado a partir das percepções. Na terceira parte, será mostrado que no caso das criaturas ocorre algo semelhante ao que se passa com o criador, mas em proporção menor, ou seja, a identificação da harmonia de maneira confusa (*PNG 7*).

²⁰ Cf. RESCHER, N., 1974. Esse tema, no entanto, é polêmico, pois Leibniz, como em outros temas, não demonstra posição definitiva, pois em outros momentos ele parece indicar que deus chega sim a um máximo em termos de efeitos, o que parece negar o pensamento de um equilíbrio entre os dois critérios. Porém, a ideia que ainda parece mais coerente é a que busca equilibrar a simplicidade das vias com a riqueza dos efeitos (*DM V*). Para melhor compreensão dessa controvérsia, cf. Roinila, 2007.

alternativas, isto é, um produto de qualidade média, que atinja um número médio de consumidores e que ocasione um lucro satisfatório por unidade.

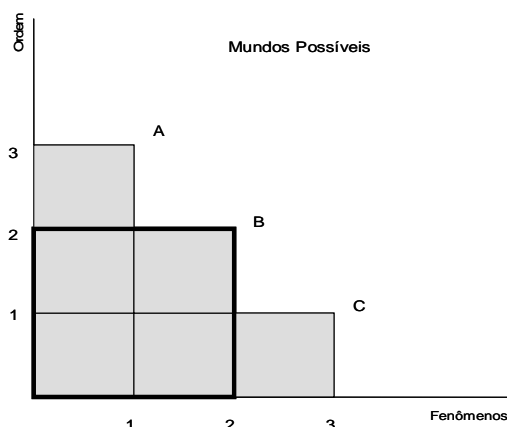
Quando Rescher aplica idéia de *trade-off* à filosofia leibniziana, ele não parece ser anacrônico, pois Leibniz também compara deus a um bom administrador, que sabe aplicar bem seus recursos, sem desperdício e com bons resultados. Deus conseguiria equilibrar a diversidade em uma unidade²¹.

I.13. Grau de essência: o objeto divino

Deus, no processo de criação, encontra em sua mente uma infinidade de possibilidades. Todas são realidades em potencial, mas o que as diferencia é o que Leibniz chama de grau de essência. Qualquer um dos possíveis poderia ter sido a opção divina e ter ganhado realidade. Qualquer possível exige existir, mas conforme seu grau de essência, o qual representa o nível de perfeição de tudo o que pretende ser real. Isso vale para as substâncias individuais e, por conseguinte, para o mundo que elas compõem.

A ideia de essência de um mundo está ligada à combinatória, um tema que chama a atenção de Leibniz desde os seus primeiros trabalhos. O nível de essência de um plano possível está ligado a dois fatores, o seu nível de

²¹ Pode-se ilustrar o objeto divino da seguinte forma:



Caso se imagine que A, B e C representam mundos possíveis, é possível notar o grau de harmonia de cada um a partir da área que é formada pela combinação entre dois critérios, o grau de ordem e a riqueza de fenômenos. O mundo A tem área 3 e é mais rico em ordem e menos em fenômenos. O mundo C, também de área 3, é inverso ao mundo A. Já o mundo B tem área 4 (em destaque) e equilibra os dois critérios; portanto, este seria o plano mais harmonioso.

organização e à sua riqueza de fenômenos. Para que seja uma obra adequada à glória divina, o mundo deve ser uma combinação bem assentada de certos elementos que o formam. Tais fenômenos podem ser basicamente entendidos como o resultado das ações das substâncias, sejam elas observadas apenas do ponto de vista particular, sejam elas observadas como o resultado do encontro marcado entre mais de uma substância.

Assim, os mundos possíveis podem ser observados em duas perspectivas. Uma delas se refere às suas partes tomadas isoladamente, ou seja, cada substância com suas respectivas ações. Assim, observa-se cada um dos seus elementos, e pode-se até enfatizar o grau de essência de cada uma das substâncias que integram determinado plano. Em uma primeira fase, o criador pode tomar cada um dos mundos observando as respectivas partes de um por um. Nessa etapa em que ele enfatiza as partes, ele observa o grau de perfeição de cada plano conforme as mesmas.

Na outra perspectiva, a mais importante, destaca-se a totalidade do plano possível, da sua organização e sua riqueza total, isto é, o resultado da combinação harmoniosa entre todas as substâncias integrantes do mundo analisado.

Não se pode ignorar que não basta a Deus identificar o mundo dotado de maior organização se esse plano possível for insatisfatório em relação à quantidade de efeitos que ele possa abarcar. Segundo Leibniz, parece que todo mundo possível é composto por um conjunto de seres e varia quanto à sua organização interna. Para que um mundo seja considerado a melhor obra, ele deve ter a maior quantidade possível de fatos. Em suma, ser o plano mais rico em essência equivale a ter maior quantidade possível de fenômenos respeitando o melhor modelo de organização.

I.14. Disposição para fazer o melhor

A disposição divina para criar o melhor é representada pela sua bondade, a perfeição da vontade, que se interpõe entre o poder e o intelecto, realizando a *liga* (como se diz em culinária) entre os atributos divinos. A vontade não pode também operar isoladamente; ela não tem poder absoluto para escolher, pois ela segue as orientações do entendimento em Deus, onde essa relação entre vontade e entendimento é ainda mais radical. O

entendimento por si só não é capaz de gerar movimento caso não haja algo para puxar o gatilho da ação ou a disposição para o ato. O poder divino também não é exercido de maneira desordenada, criar por criar, sem motivo. Isso fecha o ciclo referente à interdependência entre os atributos divinos, pois mostra sua operação em conjunto. Seria inadequado pensar que o criador agiria de forma arbitrária ou, como também pode ser chamado, por liberdade de indiferença.

Deus deve operar de maneira mais perfeita conforme suas características. Assim, os seus atributos devem não apenas operar em conjunto, como também ser usados da melhor forma possível, a fim de que a obra possa ser diretamente associada ao criador, ou melhor, que o expresse perfeitamente. Disso se pode inferir um tipo de obrigação do criador em realizar o melhor dos mundos possíveis, mas que não viria do exterior, pensa Leibniz, e sim seria uma ação espontânea de deus. Como ele tem atributos perfeitos, sua vontade também está disposta a incentivar a melhor ação, orientada pelo julgamento (do entendimento), cujas coordenadas são passadas para a esfera operacional, o poder.

I.15. Vontade antecedente e vontade consequente

Visto um pouco das propostas para explicar o critério do julgamento racional para fornecer a melhor opção para se criar e a operação conjunta dos atributos divinos, é preciso adentrar o território da *decisão*, onde a vontade se destaca. Além do critério de avaliação, Leibniz pensa que há um processo de resolução do lado do criador. É necessário dizer que a vontade é a inclinação para realizar algo conforme o valor descoberto no objeto; é buscar o que realmente é mais favorável e o que pode ser alcançado pela ação, quer dizer, sem que haja qualquer impedimento. Segundo Leibniz, entender o que é mais atraente para deus exige entrar um pouco em questões teológicas que estão no centro da sua *Teodicéia*. Deus cria uma obra que lhe seja diretamente associada, que traga marcas da sua perfeição. Em meio a essa afirmação, chama a atenção o fato de o mundo envolver coisas que parecem não combinar em nada com o ser perfeito; aparece assim o problema da imperfeição ou da existência do mal.

Há as partes do mundo, que se referem aos componentes do mesmo, e há a totalidade, que é regida pela harmonia. Como foi dito, deus reconhece as duas perspectivas, a das partes-diversidades e da totalidade-idade. O melhor dos mundos surge a partir do equilíbrio entre as duas perspectivas. Haveria, assim, dois olhares e, respectivamente, duas intenções (*Th 22*).

De um lado, deus deseja que a perfeição se instale em todos os cantos da sua obra, ou seja, ele quer o bem em cada detalhe inerente a cada criatura. Por exemplo, ele não quer nenhum sofrimento e deseja que todos os homens ajam corretamente e, dessa forma, sejam salvos. Leibniz entende que nesse aspecto pode-se falar em *vontades antecedentes*, ligadas a cada uma das partes do mundo, ou melhor, uma vontade que se refere às substâncias individuais tomadas isoladamente. Com sua visão perfeita, deus não permite que nenhuma minúcia lhe escape. A vontade antecedente busca o bem em cada uma das substâncias que formam o mundo e poderia tomar a dianteira na criação caso não existisse outra obra melhor.

O criador se preocupa mais em encontrar a melhor obra e ele tem o privilégio de poder abarcar tudo imediatamente graças ao seu intelecto. Graças a tal visão perfeita, deus nota que a obra mais rica se dá quando se juntam todos os seres que a compõem; ele nota que o que vale para as partes tomadas isoladamente costuma não ser transmitido para o todo. Pode haver bens isolados por todos os lados em um dos mundos possíveis, mas eles não geram o principal objeto almejado por deus, o melhor ou a máxima riqueza em matéria de fenômenos. Há a disputa entre todas as vontades antecedentes até que se chegue à conclusão do que seria a obra mais perfeita por completo. Entra, então, outra vontade, a *consequente*, que se sobrepõe ao conflito entre as vontades antecedentes. Se os seres identificados pela vontade antecedente não formam necessariamente o melhor dos mundos, eles e o mundo que formam são abandonados. Deus analisa o conteúdo de outros mundos para ter uma solução perfeita após a disputa interna às vontades antecedentes. Se a vontade expressa o desejo divino de que o bem se instale em todas as partes, o intelecto mostra que essa situação não traz o maior bem, ligado à totalidade.

Em uma passagem extraída das suas correspondências com Arnauld, Leibniz esclarece porque deus prioriza a totalidade em detrimento das partes quando reflete e opta por um plano possível.

[...] em Deus, há certa vontade mais geral e compreensiva, que visa toda ordem do Universo, porque o Universo é como um todo que Deus penetra por um só olhar. Tal vontade compreende virtualmente as outras vontades tocantes ao que entra neste universo, entre as quais aquela de criar certo Adão, o qual se relaciona com o que lhe sucederá posteriormente, e isso Deus também escolheu como tal. Pode-se dizer que tais vontades acerca do particular diferem da vontade acerca do Geral apenas por uma simples relação, de maneira similar à situação de uma cidade que é considerada de certo ponto de vista difere de seu plano geometral²²; pois todas exprimem todo o universo, assim como cada situação exprime a cidade. Na realidade, tanto mais sábios somos quanto menos **vontades separadas** tivermos e quanto mais ligadas e compreensivas forem nossas vistas e vontades. E cada vontade particular possui uma relação com todas as outras, a fim de serem o mais adequadas possíveis. Longe de encontrar nisto alguma coisa que choque, eu acreditaria que o contrário destrói a perfeição de Deus (GP II 19, grifo do autor).

Cada substância participa de um universo. Ele está representado no conceito da mesma, já que a noção completa de uma substância expressa o conceito de todos os possíveis que participam com ela de um plano possível, visto que eles se harmonizam como peças de um grande mosaico. Uma substância indica o que se passa na totalidade do seu mundo. Tudo o que acontece em um mundo possível pode ser entendido a partir do entendimento perfeito do conceito de qualquer um dos seres que o formam; nada se esconde da visão divina. Isso convém mais ao criador do que pensá-lo como um ser que conhece em função de suas decisões e do que faz, sem julgamento prévio. Isso já esclarece porque ele prioriza o todo quando parte para a criação, sem menosprezar as partes. A vontade, então, deve focar-se na visão geral ou no resultado gerado pelas partes, pois geram a obra mais rica.

Quando analisa os possíveis, deus nota que o perfeito em todos os detalhes não é o melhor enquanto todo – não é perfeito no sentido estrito. No entanto, é estranho imaginar que o mundo com perfeições em todas as partes ou dotado de bens por todos os lados não seja o melhor na sua totalidade e que, na verdade, o melhor mundo tenha imperfeições que lhe são intrínsecas. Leibniz ainda insiste na ideia de que se este não é o melhor dos mundos no que se refere às suas partes, ele é perfeito no geral ou pelo que o permeia. Esse argumento acerca do objeto do criador é arrematado por outras duas

²² **Geometral** (adj.): diz-se de um desenho que representa um objeto num plano horizontal e vertical, com suas dimensões relativas exatas, sem considerar a perspectiva.

modalidades de vontade, a *produtiva* e a *permissiva*, que poderiam livrar deus de outras complicações.

I.16. Vontade permissiva, vontade produtiva e o problema do mal

O mundo é formado por partes em harmonia. Se ele é uma obra perfeita quanto ao todo, o mesmo não vale para seus componentes, que são ontologicamente imperfeitos. Os seres do mundo não encontram causa imanente para sua realidade. Há uma causa única perfeita externa a eles; única, já que é impossível haver dois seres idênticos, conforme o princípio da identidade dos indiscerníveis. Além disso, caso houvesse mais de uma causa, haveria mais de um ser perfeito e uma disputa entre eles, o que criaria um conflito entre causas da existência do mundo, o que Leibniz considera falso. As criaturas não são como deus, pois são limitadas. Pelo fato do ser necessário não fabricar o conceito dos seres, mas de identificá-los em sua mente, ele não se envolve na produção das imperfeições inerentes às criaturas.

A existência de apenas *uma única causa perfeita* para o mundo é levada ao extremo por Leibniz, pois havia quem defendesse que o mal teria causa própria, tese dos maniqueístas. Apesar da inviabilidade em se considerar que deus se envolve com a produção do mal, isso não deveria fazer com que a única solução fosse invocar outro ser que fosse responsável pelo surgimento das imperfeições no mundo. O autor da *Teodicéia* negou a possibilidade de outro ser que tivesse a mesma função de deus, mesmo que fosse para criar o mal. Se há uma causa para imperfeições, isso se dá de forma negativa, não pela presença de uma causa que se incumbiria exclusivamente do mal.

Leibniz, inspirado por Agostinho e por Kepler, encontrou uma saída sem precisar recorrer ao maniqueísmo (*ThC* 68-72). Enquanto ser perfeito, deus é único e o responsável exclusivo por tudo o que há de positivo ou de real no mundo. Como já foi visto, os seres trazem os atributos divinos de maneira limitada. Os outros seres trazem imperfeições inerentes às suas noções, que deus apenas identifica e que ele pode torná-las reais quando ele cria o aspecto positivo na noção das criaturas, que deriva diretamente do criador. O ser perfeito não se incube de montar tais noções e de inserir as respectivas imperfeições. O criador apenas *cria* as substâncias com suas noções

completas compostas de atributos positivos e *permite* que junto a eles surjam as imperfeições.

A vontade permissiva faz com que as criaturas sejam realizadas com suas noções completas, que incluem os limites essenciais. Deus apenas se preocupa diretamente com o que há de positivo nos seres criados, o que provém dos atributos perfeitos. O que há de limitado nas substâncias criadas depende de suas próprias noções, autorizadas pelo criador.

Para esclarecer essa tese, Leibniz utiliza um exemplo baseado na ideia de Kepler acerca do que é conhecido como *inércia natural dos corpos* (*ThK*). Leibniz cita o caso de barcos que navegam em um rio, o qual imprime a mesma força nos barcos, e suas velocidades variam conforme a quantidade de carga por eles carregada. Quanto mais pesado, menos velozes se tornam os barcos. O mesmo valeria para as criaturas, que quanto mais dotadas de atributos positivos, mais perfeitas se tornam²³.

Em deus, se a vontade permissiva é a responsável pelas imperfeições no mundo e é o que autoriza a realidade das criaturas com suas respectivas imperfeições, o criador deve ter outra vontade que se volta diretamente para a produção das coisas, ou do que há de perfeito, ou de real. Sua vontade produtiva se envolve com a efetivação do que é resultado direto dos seus atributos.

Seria impossível pra deus criar mundos sem imperfeições internas, pois seus habitantes jamais poderiam ser outros deuses, o que também não limita o poder divino, pois isso corrobora o combate de ideias contraditórias dentro da filosofia de leibniziana, como a de mais de um ser absoluto e a criação do mundo por parte desse e de outro ser também com noção perfeita. Mas ainda permaneceria outro problema sobre como deus poderia ter criado o mundo sem outros males, como o sofrimento dos seres, as catástrofes que assolam o mundo, as más ações do homem etc.

Nota-se que as imperfeições do mundo são mais complexas e podem ser divididas em três modalidades, em mal *metafísico*, em mal *físico* e em mal

²³ Isso é evidente no caso das criaturas racionais, que quanto mais agem conforme seu entendimento, mais se aproximam da perfeição divina. Quanto menos elas procedem dessa forma, mais se afastam do criador. Leibniz afirma que elas mesmas são as responsáveis por tais atitudes e por esse distanciamento no que se refere à perfeição (*THC 71*).

moral. O mal metafísico trata das imperfeições que foram vistas até aqui, os limites essenciais a todos os seres que integram o mundo. De fato, os outros dois males são apenas desdobramentos do mal metafísico, contudo mais voltados aos seres racionais.

O *mal físico* pode também ser chamado de mal de sofrimento, por exemplo, as dores que alguém sente, que não são consequência ao menos direta da criatura, ao contrário do *mal moral*. Essa terceira forma, também conhecido como mal de culpa, é fruto direto da ação do agente e se refere exclusivamente aos seres racionais, aqueles que *prima facie* podem julgar antes de agir (*os seres que são o objeto desta investigação*). As ações más premeditadas podem trazer o mal físico ao seu responsável, o que talvez seja forma de expressão da justiça geral defendida por Leibniz. Há o clássico caso do usuário de drogas, em que o agente é moralmente responsável por consumir tais substâncias em excesso, praticando assim um mal moral que poderá trazer sofrimento futuro, por exemplo, a perda de sua saúde, o sofrimento da sua família, um estado degradante etc. Esse males físicos ou desconfortos, que não são buscados diretamente graças às ações, podem ser resultado de um ato ou de um conjunto de atos gerados pelo agente.

Se deus não é responsável diretamente pelo mal metafísico, que ele autoriza, ele é ainda menos pelo mal praticado pelas criaturas racionais. O criador não quer o mal, ele apenas o aceita. Aparentemente, são aceitáveis imperfeições no mundo pelo fato de que ele não é idêntico ao criador. Mas ainda é difícil entender que ele aceite o mal moral e o mal físico. Não parece que o plano mais perfeito precise incluir agentes que cometam erros e as catástrofes e dores que assolam o mundo²⁴.

O entendimento e a vontade de criar o melhor tomam a dianteira da criação. Deus pensa apenas em criar a melhor entre todas as obras possíveis. O que se pode imaginar é que o melhor mundo existente inclui não apenas os males metafísicos, que são absolutamente inevitáveis, mas também os males físicos e os males morais. Se a obra criada é o melhor entre as possíveis, a mais rica em fenômenos e em ordem, é porque ela também inclui os males de

²⁴ Para esse ponto, costuma-se invocar o famoso *Cândido* de Voltaire, que graças ao seu personagem Pangloss faz uma caricatura do próprio Leibniz quando este invoca a ideia de **o melhor entre os mundos possíveis**. É válido prestar mais atenção no próprio pensamento de Leibniz para julgar o quanto é justa a paródia feita pelo autor francês.

sofrimento e de culpa. De certa forma, o criador é moralmente obrigado a autorizá-los para que ele mesmo não caia em imperfeição ou se torne um mau autor, pois criaria um plano de qualidade inferior. Poderia ser um mundo mais perfeito do ponto de vista das partes, mas seria um plano inferior do ponto de vista da sua totalidade, com relação à quantidade de fenômenos que ele propiciaria. Deus quer as criaturas mais ricas em essência possíveis, porém ele nota que realizar todas as criaturas apenas com o maior grau possível de essência individual não gera o melhor dos mundos, ou ainda, o mais rico em essência no geral. Ele nota que é preciso certas imperfeições para que surja um plano melhor assentado, e esse será um mundo que espelha a perfeição.

Como já foi dito, Leibniz pensa na harmonia em geral e gosta de expressá-la a partir do jogo dos contrastes no campo das artes, que geram bons resultados estéticos. No caso das pinturas, o jogo entre luz e sombra leva a um excelente efeito visual. Na música, as dissonâncias tornam a música ainda mais bela antes que ela chegue ao seu desfecho harmonioso. Ele também chama a atenção para a culinária, ao notar que dificilmente alguém apreciaria certos pratos se não experimentasse o azedo e o amargo. Essas situações são úteis para mostrar que o que se passa no julgamento estético é o mesmo que se passa no julgamento da obra divina, onde as imperfeições servem apenas para realçar as perfeições (L 489-490). Se houvesse apenas as coisas positivas, haveria uma espécie de beleza monótona, como poderia acontecer caso o universo fosse apenas feito de *um único* material precioso.

O mal moral seria uma espécie de sombra, mas também componente *sine qua non* do melhor dos mundos. O mal de culpa é permitido, já que ele é compensado pela justiça divina, que não deixa nenhum mal ser superior à perfeição. O mal físico de certa maneira é a contraparte do mal moral. Pode-se pensar que essa solução seria falha, pois nesse caso o mal seria compensado pelo próprio mal. É razoável considerar que o mal físico também é aceito e que somado ao mal moral, eles resultam na justiça, a qual pode ser considerada bela. Por isso, Leibniz afirma que dois males podem resultar em um bem assim como dois líquidos que geram corpo seco (*Th*, 10). O mal de sofrimento também pode ser considerado preventivo, pois serviria de alerta contra as más ações racionais e para incentivar os seres imperfeitos à prática de bons atos. Tudo retorna à máxima ordem ligada à harmonia.

Nota-se a articulação entre os dois grupos de vontades. As *vontades antecedentes* buscam a perfeição absoluta em todas as partes. Nesse momento, enfatiza-se apenas o que há de positivo nas criaturas. Porém, Deus nota que o que vale para as partes não se mostra viável para o todo. Entra a *vontade conseqüente*, que acaba por *permitir* que o mal apareça enquanto se *produz* o todo. As imperfeições são neutralizadas pelo resultado, o melhor dentre todos os mundos possíveis.

I.17. O bem agir natural

Deus não poderia fazer melhor, porque ele já faz o melhor (*DM II*). Como foi dito, quando se diz que suas qualidades não têm limites não significa que ele pode sempre ir além, por exemplo, produzir algo ainda melhor porque ele nunca detecta um ápice para sua atividade. Como também foi dito, defender que ele chega ao limite não significa que a capacidade divina seja reduzida.

O Criador é dotado de máximo poder, o que lhe fornece total independência e capacidade de fazer o que bem entende. Ele sabe o que se passa em todo o mundo existente, já que além de conhecer todas as verdades, que dependem de um dos dois critérios (*pnc* ou *prs*), e enquanto responsável pela realidade do plano real, ele entende todas as criações possíveis e sabe o que acontecerá caso opte por uma dentre elas, sem que tal entendimento seja fruto da sua vontade (como parecia defender Descartes).

Deus cria o melhor dos mundos para completar a expressão da sua posição de ser absoluto. Se ele se limitasse apenas a aplicar sua onipotência sem levar em conta o que sua onisciência lhe apresenta como melhor opção, isso não lhe tornaria digno de glória. Para que seu máximo poder se oriente pelo seu entendimento perfeito, há interferência da sua bondade, a perfeição da vontade.

A boa obra divina indica que sua vontade está disposta a perseguir o que lhe parece melhor. É certo que deus cria o melhor porque isso condiz com sua figura. Se ele não cria o melhor, mas qualquer outra coisa ou mesmo se deixa de criar algo, ele pode ser considerado um tirano, que pouco se preocupa em ser admirado (*DM II*), mas apenas em demonstrar seu poder. Caso ele não pratique o melhor, ele pode perder a sua característica de ser perfeito.

Feito o panorama da ação criadora divina, já se começa a entender a ação racional conforme a filosofia leibniziana, não por qualquer tipo de agente racional, mas pelo caso exemplar de ação julgada que transmite seus atributos para as criaturas (*PNG 9*)²⁵. As ações divinas exprimem o *modelo ideal* para todo ato que se vale do intelecto, pois nada externo ao criador interfere diretamente no seu processo decisório, seja algum limite para o seu poder, seja algo que atrapalhe seu entendimento ou alguma paixão. Assim, de tal ser, extrai-se apenas a melhor obra possível, pensa Leibniz.

A denominação de melhor entre os mundos possíveis dada pelo autor da *Monadologia* deriva do fato de se tratar de uma obra que decorre diretamente do ser portador de todos os atributos positivos livres de limites. Leibniz parece pensar que deus opera graças a um modelo quase matemático quando julga qual seria a melhor obra que ele deveria realizar. Porém, apesar de tais regras estarem presentes no melhor dos mundos, ele não é apenas meticulosamente armado sobre regras absolutamente exatas. Vale observar que mesmo que exista um fundo quase matemático para orientar as ações divinas, há outros pontos que não são tão exatos, mas que são de cunho metafísico e moral, pois a melhor obra de um ser inclui critérios que não se reduzem apenas a cálculos lógicos. Mesmo que sempre tenha sido fascinado pela lógica e pela matemática, Leibniz entende que o mundo não é originado somente por um processo computacional, mas também depende da resolução oriunda da *disposição* do criador. A dimensão lógico-matemática serve apenas como auxiliar, não como aquilo que irá bater diretamente o martelo acerca do que vem a existir.

O mundo atual é o melhor menos por ser objeto de cálculo matemático do que pelas relações internas ao mesmo, que não seriam derivadas apenas de ideias matemáticas. O criador apenas entende e pode eleger cada uma desses seres, cujas noções completas ele também respeita, sem interferir em tais noções. O mundo é composto por substâncias que agem espontaneamente, sem que influenciem umas às outras de modo direto. A ligação entre seus respectivos conceitos se dá por uma espécie de encaixe entre essas noções completas. Essa ideia de encaixe lembra uma espécie de

²⁵ As quais os recebem em diferentes níveis, como será esclarecido.

quebra-cabeça, que conforme o espírito leibniziano pode servir como boa analogia. Nesse jogo, cada peça tem seu lugar marcado dentro do quadro geral a ser formado e se encaixa perfeitamente com as outras. Caso se pense em um *puzzle* ao estilo leibniziano, cada quadro é completo de tal forma que cada uma de suas peças tenha apenas um lugar, sem que ela possa encaixar-se em outro. A contrapartida nesse caso é que cada peça se refere apenas a um quadro, o qual por sua vez pode ser remontado a partir de apenas um dos seus componentes.

O mundo seria belo como um quebra-cabeça, onde a totalidade é superior às partes (peças) e expressaria uma relação equilibrada entre as coisas. Há equilíbrio entre todos os seus componentes, que se encaixam formando o mais belo jogo. A harmonia imperaria assim sobre tudo e seria expressa de diversas formas, imediatamente pelas sensações, mas caso se *preste mais atenção*, a harmonia é perceptível em todas as situações, pensa Leibniz.

*

Mostra-se o que afinal seria o objeto do ser dotado de qualidades sem limites e como é o processo da ação do criador. Isso tudo pode iluminar as ações das criaturas racionais, que podem ser deuses em escala menos (*PNG 14*), pensa Leibniz. A principal diferença entre elas e deus é o fato de que elas têm de maneira limitada aquilo que no criador está em máximo grau. Apesar do limite a elas imposto, é preciso entender como elas agem de modo semelhante a deus.

Antes de investigar as ações das criaturas racionais, vale lembrar que Leibniz pode ter-se inspirado em conceitos aristotélicos quando trata das ações humanas (*Th 34*). Há muito tempo, Aristóteles já investigara o agir humano e influenciou outros filósofos, dentre os quais está Leibniz. Vale a pena passar por algumas teses aristotélicas ligadas ao ato humano para em seguida notar o índice de fidelidade de Leibniz em relação à filosofia aristotélica.

II – AÇÃO HUMANA EM ARISTÓTELES

Para aprofundar o conhecimento acerca dos atos humanos, conforme os textos de Leibniz, vale a pena colocar em cena o tratamento aristotélico para o mesmo assunto, o que será útil para iluminar a afirmação leibniziana acerca de duas coisas que já teriam sido apontadas por Aristóteles e que entram na ação humana, a *espontaneidade* e a *escolha* (*Th* 34). Em Aristóteles, há a ideia chave de que os seres humanos têm a *capacidade de por atos* a partir da faculdade racional (*EE* II 1224 a27), o que os diferenciam de outras coisas e de outros seres no mundo cujos movimentos se dirigem para uma só direção (*Met* θ). Deve-se investigar como Aristóteles tratou os seres racionais quando eles elaboram ações, e isso é objeto do terceiro livro da *Ética Nicomaquéia*, cuja leitura pode ser complementada com o apoio de elementos que aparecem em outros textos (*EN* I-II, VI-VII; *DA* III; *De Motu* VI-VII entre outros).

A teoria aristotélica da ação aparece razoavelmente estruturada em meio à investigação acerca do que consistiria a virtude humana, que poderia levar os animais racionais a alcançarem seu fim último (*eudaimonia*). Aristóteles busca indicar como o homem pode realizar o melhor de si a partir de sua função específica (*ergon*). O detalhe é que o ser humano é dotado de *aspectos animais*, porém sem limitar-se a isso, já que também possui a *faculdade racional*. Assim, deve-se entender como o homem pode melhorar sua situação a partir destas duas dimensões que lhe são inerentes. Para entender a maneira como pode ser atingida a finalidade humana, o autor investiga o mecanismo do movimento humano, sua forma de agir e suas motivações.

No terceiro livro da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles reflete sobre os conceitos que podem ser extraídos do processo da ação racional. Acerca do agir humano, ele procura entender qual é o seu princípio motor, como aparece o objeto a ser perseguido, qual a instância que julga o modo de alcançar o que é tomado como fim (*bruto*), como se identificam efetivamente as condições que levam ao objeto e qual a última instância que decide acerca do ato em direção ao fim (*lapidado*).

Aristóteles tem noção de que o homem tem um princípio motor mais básico, o qual pode ser parcialmente controlado pela razão. Isso toca diretamente os dois aspectos da alma humana, o racional e o não-racional (*EN*

I.13 – II.1). O lado racional está totalmente ligado ao *logos*. Na filosofia aristotélica, essa parte é ainda subdividida, pois de um lado ela diz respeito principalmente à ciência e é responsável pelo conhecimento teórico; assim, ela pode ser chamada de *parte contemplativa*. Por outro, há uma subparte do aspecto racional da alma ligada aos atos que podem ser praticados para buscar um fim, o qual já não é exclusivamente da alçada do aspecto racional da alma. Aparece, então, o que pode ser chamada de *parte calculativa* ou (para usar um termo moderno e arriscado) de *razão prática*.

A face não-racional também é complexa. De um lado, ela apresenta uma parte responsável pelo crescimento e pela nutrição, denominada parte vegetativa. Essa subparte do lado não-racional se qualifica por não se ligar de forma alguma à face racional, já que se desenvolve praticamente sem influência direta do ser humano; no caso do crescimento, por exemplo, ele ocorre principalmente nos momentos de repouso, em que a razão parece estar inativa. Por outro lado, há outra parte do aspecto não-racional da alma que pode participar da razão ou, como indica Aristóteles, é uma parte que pode escutar os conselhos da razão. Esse lado capaz de seguir a razão é o *desiderativo*, onde se localiza o elemento que impulsiona o ser humano em suas ações.

II.1. Desejo

Dado que o desejo (*orexis*) é o grande motivador para as ações particulares, ele faz com que os homens busquem algo, principalmente em função do *prazer*. Toda ação particular visa a um bem motivado pelo desejo, fonte de prazer; isso faz parte do lado não-racional. A parte desiderativa seria essencial para mover o ser humano, como Aristóteles parece pensar na *Ética Nicomaquéia*, da mesma forma como ele afirma neste trecho do *De Anima*: “[...]o animal, se não deseja e se não evita um objeto determinado, nunca poderá ser movido a não ser por coerção” (*DA* III 432 b27-18). O desejo está ligado ao princípio motor interno ao agente; esse princípio é motivado principalmente pela busca voltada para aquilo que traz prazer ou pelo afastamento em relação àquilo que gera dor.

Na filosofia aristotélica, o objeto desejado é o que há de mais básico na motivação para o ato. O desejo é ponto de partida para que se prepare a ação

de fato. Pode-se adiantar que Aristóteles defende o poder efetivo da razão sobre os atos, mas considera que ela por si só nunca seria capaz de gerar ação, pois agir não é exatamente o objeto da razão, mas a verdade em diversos aspectos (EN VI 3 1139 b15-18).

Desejo (*orexis*) é o nome geral utilizado por Aristóteles para indicar três formas específicas de desejar: o impulso ou cólera (*thumos*), o apetite (*epithumia*) e o querer (*boulesis*). Eles podem ser diferenciados em função dos seus respectivos objetos, como parece ser feito na *Ética Nicomaquéia* (EN III 2). O primeiro caso, a cólera, seria o de uma *orexis* geralmente voltada para situações em que há reação súbita; por exemplo, quando há indisposição com uma situação de injustiça, que pode provocar reação imediata pela busca de vingança no agente. A cólera tem afinidade ou ainda pode ser identificada com as paixões. O apetite se refere basicamente aos prazeres ligados imediatamente ao corpo, como por alimento e por relações sexuais²⁶. Por fim, o querer seria a forma de desejo ligada mais estreitamente ao que pode ser considerado um *bem*. Essa terceira forma parece se aplicar a todo desejo que não se reduz apenas aos prazeres imediatos do corpo ou às reações súbitas. Em princípio, apenas desejos como pelo estudo, ou de ir a uma exposição, para usar um exemplo contemporâneo, ou de ver qualquer outra manifestação artística, ou de querer ler um livro expressariam claramente tipos de *boulesis*, pois revelam de forma mais explícita desejos que não se ligam apenas aos prazeres corporais ou às paixões. Pode-se adiantar é que essa terceira forma de desejo é mais elaborada, como poderá ser notado.

É possível distinguir de outra forma as modalidades internas ao desejo. Há os desejos que não estão ligados à razão e que são compartilhados com os outros animais, o apetite e a cólera. Os animais se movem para buscar coisas que lhe tragam prazer ou buscam reagir imediatamente a qualquer ameaça. Nessa perspectiva de divisão, há a outra modalidade de *orexis*, encontrada apenas nos seres humanos, que não se distingue apenas em função de certo conjunto de objetos que não seriam do apetite ou da cólera, mas principalmente por se qualificar pela grande proximidade com a parte racional.

²⁶ Aristóteles algumas vezes atribui a esta forma de *orexis* a principal causa pelos excessos ou pela desmedida (EN II 8 1109 a12-19 e II 9)

O querer não se limita a buscar prazer imediato ou a enfrentar uma situação arriscada.

O querer é realmente um desejo com características próprias. À primeira vista, quando se lê exclusivamente a *Ética Nicomaquéia* (III 4 1111b20), há a impressão de que desejos como o de ler um livro, interessar-se pelos estudos, deleitar-se com obras de arte, torcer por um atleta são formas peculiares de desejo não redutíveis ao simples deleite (do corpo) ou aos atos realizados pelo calor do momento. Esses exemplos seriam apenas dos seres humanos e, portanto, seriam realmente formas de querer e, portanto, legítimos desejos racionais (humanos), pois não poderiam ser atribuídos aos outros animais. Mas tudo indica que para Aristóteles essa suposta distinção em função de grupos de coisas deve se submeter a uma divisão ligada à própria forma de desejar.

O grande ponto é que o fato de o querer se ligar a *algo considerado bom para o agente*, ou melhor, algo considerado *um bem para ser buscado*, ou ainda, é *um desejo movido por um juízo*. O querer se manifesta mais em alguns tipos de objeto quando estes estão visivelmente longe de serem almeçados apenas por um prazer simples e instantâneo.

Toda ação originada por um homem e causada por ele se deve ao hábito, ao desejo racional ou ao desejo não-racional. **Desejo racional é voltado para o bem**, ou seja, é **querer**; ninguém quer o que não considera um bem. Desejo não-racional pode ser de duas modalidades, ou apetite ou cólera. Assim, toda ação se dá por uma destas sete causas: acaso, natureza, compulsão, hábito, reflexão (ou cálculo), cólera, apetite (*Ret* I.10 1369a1-6, não há grifos no original).

Grosso modo, nessa difícil passagem, o Estagirita mostra que apenas o desejo racional, neste caso a *boulesis*, buscaria um bem (*agathos*); o mesmo não parece ser feito pelos desejos não-racionais, cólera e apetite, ou ao menos por esses em estado puro. Ainda pode ser acrescentado que todo bem, que sempre é objeto de querer, é acompanhado de prazer, assim como no caso dos objetos de apetite e indiretamente nos objetos de cólera. Contudo, o objeto desejado por querer não é definido exclusivamente pelo prazer.

Para Aristóteles, o desejo é fundamental para gerar a ação humana. A razão por si só é impotente para incentivar a ação de alguém caso não haja nada que atraia ou afaste o agente, gerando como resultado ou o prazer ou a dor; surge, então, o desejo. O querer parece ser o primeiro ponto em que a razão interfere junto ao desejo.

O objetivo aqui é entender as ações racionais, o que pressupõe a presença da faculdade racional nos atos. Porém, à primeira vista, o desejo é incontrollável para o ser humano, e a experiência mostra que normalmente ele seria levado pelos seus prazeres e impulsos, o que geraria a incompatibilidade entre razão e desejo. Em suma, não é fácil entender como pode haver a associação entre a parte não-racional e a parte racional da alma, mesmo com a introdução do querer²⁷. É difícil perceber por que via se dá o autocontrole sobre os atos por meio da razão²⁸.

Ainda não está claro como a razão pode participar de modo efetivo da esfera não-racional, mesmo pela via do querer. A fim de mostrar como Aristóteles parece solucionar o problema de como a razão pode entrar na esfera desiderativa, a responsável efetiva pela ação, vale a pena ir a fundo naquilo que sustenta os desejos.

II.2. Disposição de caráter

Até aqui, os atos foram observados essencialmente de maneira isolada. Na sua dimensão fundamental, a ação humana ocorre em vista do prazer ou para evitar a dor. Graças à introdução do querer, Aristóteles acrescenta que se age também em função do que parece ser um bem. No que diz respeito aos homens, é importante introduzir a noção de disposição (*hexis*), a cristalização do caráter. A partir dessa estabilização, as ações corresponderão ao tipo de caráter adquirido na medida em que são habituais. A disposição de caráter faz com que o agente seja atraído ou tenha temor por determinado tipo de coisas.

²⁷ Aristóteles jamais elimina do horizonte humano os desejos que parecem normalmente ser exclusivos dos animais, o apetite e a cólera. Os desejos compartilhados por todos os animais ganham outra dimensão quando atribuídos ao ser humano, passando a ser moralmente julgados. Mesmo que não sejam objetos de querer, o ser humano parece de alguma forma ter influência sobre as modalidades de desejo que compartilha com os outros seres animados para que não se anule o julgamento moral sobre os atos humanos. Se assim não for, alguém poderia dizer que não é culpado por um ato de violência apenas pelo fato de que fora provocado e que agira *instintivamente* para se defender ou para se vingar, já que ele defenderia a impossibilidade de se controlar. Assim, para que esse indivíduo não caia na impunidade, é preciso encontrar o ponto em que ele pode guiar por si só as suas ações. Costuma-se esperar que se sigam os apetites e que se pratiquem as ações súbitas quando necessário e correto. Ir atrás de alimento moderadamente, proteger um inocente ou se defender de agressão contra a própria vida são atos que não devem ser evitados.

²⁸ IRWIN, T., 1992, p. 467.

Logo no segundo livro da *EN*, a virtude moral se liga à disposição, pois não se refere às ações separadamente, mas ao caráter adquirido após repetições de ações de determinado tipo, em resumo, por hábito. Há de fato um esquema duplo, que num primeiro momento parte das ações na direção da aquisição de caráter, mas que em seguida se inverte, pois a disposição faz com que se aja de uma maneira conforme a *hexis*. Aristóteles afirma que alguém se torna justo praticando atos justos; e se ele tem a disposição para a justiça, ele agirá justamente (*EN* II 2). Esse processo pode ser esquematizado da seguinte forma:

Período t1: ações do tipo x → Caráter do tipo X

Período t2: Caráter do tipo X → ações do tipo x

Em t1, há passagem das ações para um caráter que as define; esse primeiro período ocorre, sobretudo, na fase inicial, no processo de formação humana ou naquele tempo que antecede a fase que poderia ser chamada de *idade da razão*; é o período de educação ou de aquisição do costume de agir e de se portar do mesmo jeito conforme situações análogas vão surgindo ao longo da vida do agente. Uma vez adquirida a disposição de caráter, em t2, passa-se a agir conforme ela. Alguém começa a praticar *atos intemperantes* ou acostuma-se a ser levado demasiadamente pelos prazeres corporais até que o hábito faça com que sua disposição *seja a de um intemperante*.

Como a disposição é engendrada por ações, isso mostra que o caráter não se desenvolve de maneira natural, como no caso dos sentidos, que se tende a possuir por natureza e não por praticar várias vezes uma forma de atividade. Enxerga-se por se ter o sentido da visão, mas não se adquire esse sentido por enxergar várias vezes; pode-se enxergar por se ter previamente a capacidade de ver, e tal atividade é concomitante à capacidade de ver. Em casos como o da disposição, Aristóteles afirma que é o exercício que gera a capacidade (*dunamis*). O caráter de ser justo não provém da potência anterior atualizada imediatamente, ou seja, ninguém é justo por simplesmente ter a capacidade de ser justo, como no caso dos olhos, mas se torna justo em função de um costume. A disposição é semelhante à arte pelo fato de a capacidade de produção não se apresentar imediatamente (*EN* II 1 1103 a33ss). O artesão não começa perfeitamente o seu ofício de modo imediato,

mas antes por meio de exercício; após um tempo de prática, ele adquire a técnica, tornando-se capaz de produzir boas obras.

Adquirido o caráter, dificilmente se age de outra maneira. A disposição é considerada *a segunda natureza do humana*. Após agir tantas vezes de determinado jeito ou por certo padrão, passa-se a agir como se a disposição estivesse incorporada desde o nascimento. O *prazeroso* é o que geralmente recupera um estado natural, e como a disposição de caráter se assemelha ao estado natural, a *segunda natureza*, ela passa a orientar o que traz prazer. Parece que a aquisição de certa *hexis* significa que se passa a sentir prazer por determinados objetos apreciados conforme o hábito.

Deve-se observar o papel da disposição de caráter na determinação do tipo de desejo e, por conseguinte, do tipo de objeto buscado pelo ser humano. Se o desejo é responsável pelo fim almejado, a disposição é fundamental para a aquisição do desejo. Afirmar que alguém tem atração por determinadas coisas equivale a se referir ao caráter da mesma pessoa. Para Aristóteles, a aquisição de uma disposição faz com que haja atração por determinados objetos e que ocorra ação de certa maneira em cada situação. A disposição de caráter equivale a um tipo de fechadura interna ao agente acionada por certo grupo de objetos, que são as chaves que a movem, tendo o prazer como resultado.

Com o caráter estabilizado, dificilmente se pode alterá-lo. Uma disposição de caráter faz com que o ato se conforme a ela. Se a disposição de caráter é uma *segunda natureza*, não seria descabido aplicar um determinismo semelhante ao de modelo natural. Adquirido determinada disposição de caráter, agir-se-á conforme a mesma como se ela já tivesse presente desde a origem do indivíduo. Caso esse argumento seja levado às suas últimas consequências, parece não sobrar nada para o controle de alguém que age, apesar da posse de razão.

É fato que as ações podem retroalimentar a disposição, e isso pode querer dizer que ela depende da repetição dos atos que lhe correspondem. Contudo, a disposição de caráter seria o elo mais forte nesse ciclo, o que manteria a dificuldade em se sustentar a capacidade do agente em se habituar a buscar outros fins, pois novas chaves também seriam incapazes de mudar a fechadura.

Dessa forma, há a impressão de que não haveria domínio legítimo para as ações humanas em Aristóteles. No caso dos seres que se movem apenas conforme suas respectivas naturezas, isso é bastante claro. O homem, apesar de ter a razão, que lhe fornece a capacidade de ir numa das direções contrárias, isso não parece distingui-lo tanto dos seres desprovidos dessa faculdade, pois o hábito o leva a agir conforme a disposição adquirida, de maneira próxima ao que ele traz em potência desde o nascimento. O hábito (cristalizado) gera o costume de desejar certas coisas, sem que o agente demonstre controle direto sobre sua disposição.

Aristóteles, graças a suas observações, demonstra muitas vezes descrença na capacidade na mudança de disposição, principalmente com o passar do tempo e com a aquisição de idades mais avançadas. Quando ele diz que dificilmente se recupera a pedra lançada (*EN III 5 1114 a19*), ele pensa que o controle sobre a disposição de caráter se distancia cada vez mais de quem talvez teve o poder inicial de contribuir para sua formação. A ausência de controle sobre a disposição, que fundamenta o desejo, seria transmitida para as ações particulares, subordinadas à *hexis*²⁹.

Porém, conforme o pensamento de Aristóteles, tudo indica que o ser humano deveria ter algum tipo de controle sobre o seu caráter para que o julgamento moral fizesse sentido, devem ser investigados quais elementos permitem a montagem do que pode fundamentar a zona da responsabilização humana, visto que isso pode mostrar por onde entra a razão nas situações práticas.

²⁹ Ainda com relação ao determinismo em questão, há o problema da própria maneira como se adquire uma disposição. A criança nasce apenas com a racionalidade em potência e, portanto, necessita do auxílio de alguém já capaz de usar a faculdade racional. A própria criança não parece participar ou ter controle sobre o seu processo educacional antes de alcançar o efetivo uso da razão. Como ela poderia ser responsável por sua disposição de caráter e responder pelo que se seguirá a partir disso? Aristóteles defende a importância de a educação ser acompanhada de boas orientações dos adultos. Não está claro se o processo educativo não se daria em oposição à autonomia humana, que talvez se extinguiria desde o início da sua formação enquanto ser que faz parte de um meio social. Aparece a sombra do *ser humano como produto do seu meio*. Para agravar isso, será que o homem está condenado a jamais ter autonomia desde quando efetiva sua capacidade de animal político? Ou, entretanto, ele apenas adquiriu capacidade de julgar suas ações enquanto seguidor de uma cultura?

II.3. Ação voluntária e ação involuntária

O eixo no qual se encaixa a teoria da ação humana na *EN* é sobre a análise acerca da virtude moral, que está estreitamente ligada à avaliação moral, isto é, ela se refere às ações que podem ser objeto de elogio ou de censura e àquilo que permitirá que se alcance a felicidade (*eudaimonia*). Aristóteles abre o terceiro livro da *EN* se perguntando o que qualifica uma ação como reprovável ou não. Quais ações devem ser ou elogiadas, ou reprovadas, ou perdoadas, ou que devem gerar consternação? A qualidade fundamental para se avaliar um ato é a sua *voluntariedade*, algo que é importante para entender o quão o agente é responsável pelo que faz.

O problema da ação voluntária e da ação involuntária gira principalmente em torno de dois pontos. O primeiro acerca do *princípio motor da ação*, o segundo sobre o *conhecimento envolvido na mesma*. No que se refere ao seu princípio motor, um ato é involuntário caso o princípio seja externo ao que é movido. Essa noção é levada ao limite por Aristóteles.

Para o autor do *Organon*, um ato é forçado de maneira estrita quando o *princípio de ação é totalmente exterior ao que é movido, que não deve contribuir em nada para a ação*. Mesmo em situações limites, como a das ações denominadas *mistas*, há voluntariedade. No exemplo de ação mista dada pelo próprio autor, o de um capitão que ordena o lançamento da carga ao mar para o salvamento da tripulação, é possível considerar que se trata de um ato voluntário, pois por mais que seja difícil jogar a valiosa carga ao mar, há a opção de não lançá-la e de não salvar a tripulação, já que o agente ainda pode comandar sua ação, mesmo com os problemas ocasionados pelas circunstâncias da ação. Tanto a tempestade como a capacidade de influenciar na direção do barco não estão sob o poder do capitão, mas apenas a opção de jogar a carga ao mar, mesmo que isso não seja feito em condições normais e com prazer. Mas o grau de envolvimento emocional não interfere quando se questiona a voluntariedade na ação, pois um barco pode estar fora de controle sem que seu tripulante se preocupe com sua situação, podendo mesmo se contentar com a aventura. O aventureiro é realmente forçado e é impotente para tentar mudar o resultado do evento do qual participa, gostando ou não da situação ou mesmo que o resultado lhe seja indiferente.

É certo que em outras situações, ações como a do capitão que joga a carga ao mar poderiam ser consideradas forçadas, por exemplo, se a tempestade fosse forte o suficiente para virar o barco, o que lançaria o carregamento ao mar independentemente do desejo do capitão. Por isso, Aristóteles entende que uma ação como o lançamento da carga poderia ser considerada realmente forçada em outros momentos, *não na situação atual* em que estaria a embarcação. Um agente, como o capitão, ainda tem poder sobre o seu próprio corpo (EN III 1 1110 a16).

Assim como a restrição de alternativas não gera compulsão, nem toda ação será dita forçada apenas porque há elemento externo, pois isso é insuficiente para qualificar o ato como forçado; não se deve ignorar que sempre há algum objeto para motivar a ação. Não é toda coisa externa que deve ser considerada fonte de constrangimento, levando ao involuntário. Chega-se a dizer que as coisas *agradáveis* e *belas* geram ações forçadas apenas por estarem voltadas a objetos externos. Aristóteles responde essa objeção com um argumento simples, por meio da situação de desconforto que qualifica a ação originada por constrangimento. Uma ação impelida pelo agradável ou pelo belo se opõe a outra envolvida pela dor. Já que se age em função do agradável, dizer que há constrangimento, apenas por ser exterior, seria o mesmo que considerar involuntárias boa parte das ações humanas. Entretanto, ocorre o contrário; nenhuma ação forçada é agradável. Isso vale para o que não é feito em função do agradável, mas sim para fugir daquilo que é penoso. Pode-se notar que se evita a dor, porque esta se opõe ao agradável e ao prazeroso, o que parece explicar em parte as ações mistas, em que se evitam males maiores. Aparentemente, Aristóteles considera que ninguém procura o doloroso, tornando-o um bem, se está em sã consciência. Mas não se pode esquecer que o desconforto ocasionado pela dor também não é o único critério para qualificar a ação realmente forçada, e sim um complemento para a mesma.

Com isso, mostra-se a primeira condição para caracterizar uma ação como involuntária, a impossibilidade de qualquer forma de participação efetiva do agente na composição da ação. Deve-se estar completamente apartado do processo que origina o ato.

O outro item que torna a ação involuntária, a *ignorância*, indica uma espécie de estado cognitivo do agente com relação ao ato (*EN III 1 1110 b18ss*). Aristóteles pensa em algo simples, em que o sujeito não está minimamente ciente dos elementos particulares da ação.

Antes, ele qualifica *toda* ação que seja fruto de ignorância como *não-voluntária*. Esse gênero engloba a ação involuntária, uma espécie que apresenta outra característica, pois além da própria ignorância do agente, ela gera arrependimento no mesmo. O arrependimento está próximo da qualidade acessória vista acima, o sofrimento pela ação, mas agora ela é vista sob outra perspectiva, a da ignorância. Se alguém age ignorando o que faz, sem arrependê-lo após descobrir o que realmente estava em jogo, seu ato não é considerado involuntário, mas *não-voluntário*. Nessa situação, a ignorância tem pouca relevância, pois o agente poderia fazer a mesma coisa independentemente de conhecer ou não o que estava envolvido na ação.

Após essa distinção entre o involuntário e o não-voluntário, que acrescenta item extra à própria ignorância, o autor da *EN* aponta ainda outro elemento (*EN III 1 1110 b25-30*). A ação de quem age em estado de embriaguez, por exemplo, que de alguma forma ignora o que faz, não é igual à de quem não conhece o que está na origem de sua ação, como no caso do pai que fere o filho em sua casa por tê-lo confundido com um ladrão. Na embriaguez, a ignorância do agente surge após o ato que é fruto da *decisão* de beber; é sabido que o álcool em excesso leva ao descontrole e pode, por exemplo, levar alguém a ferir outra, o que é totalmente reprovável. Há diferença entre o agir *por causa* da ignorância e o agir *em estado* de ignorância. A ignorância de quem atingiu o seu parente, sem reconhecê-lo, está na base da ação. No que diz respeito ao embriagado, a ignorância é incorporada posteriormente à ação, sem que estivesse presente desde o início; bastava não beber para que provavelmente ele não cometesse más ações³⁰. O ébrio não é menos culpável do que em outros casos, quando se age de maneira totalmente ciente.

Aristóteles pensa que essa ignorância faz referência às *circunstâncias particulares* da ação, e não ao aspecto geral da mesma (*EN III 1 1110 b31ss*).

³⁰ Há uma contraparte nesta história, pois nada impede que se imagine que o embriagado possa cometer boas ações, as quais seriam menos aprovadas por serem praticadas pelo agente em estado mentalmente alterado. Pelo menos no âmbito moral, o embriagado está condenado a ter suas ações julgadas prioritariamente pelo lado negativo.

O que isso significa? Ora, quem ignora o dever ou do que deve ou não se abster não age exatamente de maneira involuntária, pois esse tipo de ignorância reflete mais a perversidade no ato ou mesmo a índole do agente do que uma situação de involuntariedade. Um homem pode realizar um mal de modo consciente do que faz e de fato ignorar que jamais deveria fazê-lo³¹.

A ignorância de qualquer elemento das *circunstâncias particulares* da ação a torna involuntária. Segundo o autor, isso seria ignorar qualquer uma dessas coisas: quem age, o que faz, sobre o que ou quem age, o instrumento, visando a que. Aristóteles oferece exemplos claros para cada situação:

Ninguém poderia ignorar todas elas (**estas coisas: quem age, o que faz, sobre o que ou quem age, por vezes com o que age, com vistas a que e como age**), a menos que seja insano, e é óbvio que tampouco ignoraria quem está agindo; como, com efeito, ignoraria a si mesmo? Alguém, porém, poderia ignorar o que faz; por exemplo, quando dizem que lhes escapou ao falar, ou como Ésquilo deixou escapar os mistérios, que não sabia que eram secretos, ou, como o homem da catapulta, querendo mostrá-la, dispara-a. Alguém pode crer que seu filho é um inimigo, como Merope, ou que uma lança pontiaguda é uma lança de ponta esférica, ou que uma pedra é pedra-pomes, ou dando a beber uma poção com vistas à curar, matar alguém, e, querendo tocar, como os lutadores de mão, soquear. A ignorância incide sobre todas estas circunstâncias nas quais desenrola a ação; aquele que ignora uma delas parece ter agido involuntariamente [...] (EN III 1 1111 a8-16).

Esses casos mostram o que Aristóteles chama de circunstâncias particulares. Ignorar qualquer um dos elementos da ação equivalentes ao que está envolvido nas situações ilustradas pelo trecho leva ao involuntário. O homem deve reconhecer o que o motiva para caracterizar uma ação voluntária, mesmo que seja conhecimento meramente perceptivo, por exemplo, ver que quem

³¹ O significado dessa ignorância do dever ou do elemento universal da ação não é objeto desta pesquisa, mas ela pode ser contrastada com o tipo de ignorância exigida pela ação involuntária como poderá ser visto. Deve-se apenas acrescentar que ignorância na esfera prática compreende principalmente três aspectos. (a) Um seria ligado à moral, em que se espera o que um agente deve fazer (“em toda circunstância C que se enquadre em uma regra R, é preciso que o agente faça tal coisa, pois caso contrário infringe R”); o agente pode ignorar R. (b) A ignorância pode instalar-se no não reconhecimento de que circunstância particular C se encaixa na regra R, apesar de se reconhecer R; após perceber realmente a situação, pode-se permanecer indiferente ao fato, mesmo reconhecendo R. (c) Outra situação de ignorância pode acontecer em relação ao que está realmente envolvido na circunstância C, que se encaixa na regra R que é aceita pelo agente, o qual descobrirá a associação real entre C e R apenas posteriormente e sentirá pesar por não ter notado isso antes da ação. Esse terceiro caso é tratado na sequência.

entrou em sua casa é seu pai ou notar que o líquido dado ao paciente é exatamente a poção que irá curá-lo³².

Normalmente, quando se descobre o que realmente subjazia ao ato, há arrependimento e dor, sobretudo quando a ignorância traz grande mal. Se não ocorre essa situação de pesar ou se há sensação de indiferença, o ato é apenas não-voluntário. Se alguém fere um parente em casa à noite sem ter reconhecido de quem se tratava, sua ação é involuntária, já que não cometeria normalmente esse ataque, pelo qual é provável que sofra em função do resultado. Se um caçador atira em um animal e pensa se tratar de um javali, mas que na verdade é um porco, sem que isso faça grande diferença para o atirador, sua ação é não-voluntária. Se um indivíduo não reconhece a regra que proíbe matar outra pessoa e assassina alguém por motivo fútil, por exemplo, esse agente é ignorante de uma regra moral e torna-se mau. Neste terceiro caso, sua ação ainda será voluntária, pois pode bem agir sem que nada lhe force e com conhecimento de tudo que é envolvido pelo ato.

*

Eis os elementos definidores da ação involuntária (além das acessórias, a dor e o arrependimento). O primeiro é a total ausência do princípio de ação, tornando-a forçada; o outro, a ignorância das circunstâncias particulares. Ora, se eles ocasionam o caráter involuntário, parece fácil deduzir que a presença do dito princípio e o reconhecimento das ditas circunstâncias tornam a ação *voluntária*. Assim, conclui o autor:

Como tudo o que se faz constrangido ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato (EN III 1 1111a22-24).

Vale explicitar a ideia de que nenhuma das duas condições pode estar ausente, já que isso torna a ação automaticamente involuntária³³. A ação, em sentido

³² Houve recentemente (12/ 2010) um caso de grande repercussão no nosso país, em que uma enfermeira durante um procedimento hospitalar aplicou vaselina ao invés de soro fisiológico em uma paciente de 12 anos, a qual veio a falecer. A enfermeira afirma não ter percebido que não pegara o material certo em função da semelhança entre as embalagens. A enfermeira responde judicialmente por homicídio culposo, quando não há intenção de matar.

³³ ZINGANO, M., 2007, p.198.

estrito, e a responsabilidade serão imputadas apenas a quem age por si mesmo e com reconhecimento de todos os elementos que integram a ação.

Antes de concluir sua exposição sobre ação voluntária e sobre ação involuntária, Aristóteles toma a objeção de quem afirma que as ações por impulso (*thumos*) e por apetite (*epithumia*) são involuntárias (EN III 1 1110 a21...). Ele responde imediatamente que isso não é correto, pois levaria a crer que crianças e animais não podem agir de modo voluntário. Ademais, uma ação humana que fosse originada por uma daquelas formas de desejo não seria voluntária e não poderia ser alvo de responsabilização. Não obstante, esses dois apetites fazem parte da natureza humana, e seria exagero dizer que tudo que for feito por apetite ou por cólera não poderia mais ser fonte de responsabilização. Por fim, mesmo que apetite seja inicialmente desejo não-racional pelo prazeroso, ele não é eliminado do horizonte humano, mas talvez possa ser transformado.

II.4. Escolha deliberada I

A investigação sobre o voluntário e sobre o involuntário é o preâmbulo da discussão acerca do grau de responsabilidade do agente sobre suas ações e, por conseguinte, pela formação do caráter. Após essa análise, entra um dos principais conceitos, o de *escolha deliberada* (*prohairesis*), a qual seria superior às ações (em estado simples) para definir o caráter (*praxis*) (EN III 2 1112 b5ss). Passa a ser de extrema importância notar um conceito que seria fundamental para revelar em que alguém pode ser reconhecido de fato como senhor dos seus atos.

Aristóteles começa afirmando que a escolha deliberada é voluntária, sem ser idêntica ao conceito de voluntário. A escolha deliberada é apenas um caso do voluntário. O voluntário é importante por marcar o primeiro ponto em que entra a noção de responsabilidade, mas ainda não é suficiente. Animais e crianças, por exemplo, não agem por escolha, ainda que ajam voluntariamente³⁴, e por isso suas ações não seriam alvo de aprovação ou de

³⁴ Deve-se ter em mente que crianças e animais podem agir apenas por apetite e por impulso, jamais por querer, o que significa que a razão não entra em seus atos. Havia o segundo critério para qualificar o voluntário, que se referia ao conhecimento das circunstâncias particulares, ou seja, uma consciência do que realmente motivaria a ação. Certamente, nesse caso, não deve se tratar de conhecimento no sentido estrito, reflexivo ou de um juízo, visto que pode ser um

reprovação. Entender a qualidade extra da ação humana exige que o Estagirita investigue a escolha deliberada, a fonte dos atos dos homens e o que representa mais claramente o *envolvimento intelectual* do agente com o ato.

O autor começa se questionando quais destas coisas a escolha deliberada poderia ser: (I) apetite (*epithumia*), (II) impulso *thumos*, (III) querer (*boulesis*) ou (IV) opinião (*doxa*)?

(I) O apetite já é descartado logo de início, pois ele também se encontra presente nas crianças e nos animais, o que não seria o caso da escolha, que envolve razão. Aristóteles adianta novamente o caso dos incontinentes, cuja razão é vencida pelo apetite; eles vão contra suas crenças. Há uma separação e um conflito interno entre a escolha e o apetite no incontinente, que apesar de manter suas razões, é o seu desejo que acaba por vencer a razão e por orientar o ato. O continente, que também apresenta conflito entre a razão e o desejo, é outro que serve para essa distinção, pois tem desejos fortes, mas os vence e age conforme sua escolha, ao contrário do incontinente, que se deixa levar pelo desejo. Se a escolha fosse idêntica ao apetite, haveria conflito entre apetites, o que seria um pensamento inviável. Há conflito entre apetite e escolha, que já pode ser chamada de a *razão* do agente envolvida na ação, o que não pode ser aplicado à *epithumia*. Logo, escolha não pode ser apetite.

(II) A escolha deliberada também não é impulso (*thumos*), visto que ações por impulso geralmente são súbitas e dificilmente permitem a presença do intelecto, pensa Aristóteles. Nas situações de cólera ou em que a resposta deve ser uma ação imediata, o agente não reflete, mas pelo contrário, age subitamente.

(III) O autor da *Metafísica* mostra que a escolha deliberada não é tampouco querer, o que já não se nota facilmente como nos outros casos, pois o querer é uma forma de desejo (*orexis*) tipicamente humana, em que há

reconhecimento apenas perceptivo. Pode-se, em um limite, defender que há uma espécie de intenção mesmo no movimento animal com o intuito de alcançar um objeto desejado, mas que de alguma forma ele pode enganar-se. Porém, o mais provável é que isso gere uma ação não-voluntária, já que é mais certo que o animal seja indiferente ao resultado, sem sofrer por isso. Mesmo que não se trate de conhecimento com sentido forte, parece improvável que o segundo item que leva ao involuntário participe do horizonte de animais e de crianças, mas apenas de seres humanos, já dotados de razão. Se isso é correto, o princípio mais geral para qualificar o voluntário seria a posse do próprio princípio de ação, que participa de todos os seres animados. Mas para defender uma voluntariedade *estritamente humana*, isso exige o segundo critério referente ao reconhecimento das circunstâncias particulares.

presença de razão. Entretanto, ele apresenta argumentos que separam claramente o querer e a escolha. O primeiro, que já parece suficiente, diz que o querer pode se voltar para coisas impossíveis ou que estão longe do alcance de alguém, ao contrário da escolha, que busca o que está em poder do agente. É aceitável querer ser imortal ou que o time do coração vença o campeonato, mas não se pode escolher deliberadamente ser mortal ou a vitória do time preferido, visto que são coisas fora do alcance de quem as deseja.

O outro argumento, um dos mais controversos dentro da *EN*, mostra o *querer como referente ao fim*, ao passo que *a escolha deliberada diz respeito aos meios que levam ao fim*. Não se pode tratar de todas as dificuldades que isso levanta antes de apresentar outras noções ligadas a esse processo que leva à busca de um bem.

(IV) A escolha deliberada também não é idêntica à opinião, pois esta também pode referir-se a coisas eternas e impossíveis, que não estão sob o poder humano; a escolha deliberada, como modalidade de ação voluntária, está ligada ao que está sob a alçada de alguém fazer ou não. A opinião pode ser verdadeira ou falsa, pois pode ser acertada ou não quanto à sua afirmação após sua comparação com o plano real. A escolha deliberada não se reduz a ser verdadeira ou falsa, mas a boa ou má. Aristóteles afirma que a alguém é atribuído certo caráter *não por ter determinada opinião*, mas por *escolher certas coisas*, que podem ser boas ou más, ou seja, não é graças a opiniões corretas ou a erradas que alguém deve ser julgado; é possível ser moralmente avaliado ao se optar por determinadas ações.

É importante sublinhar que o filósofo grego não descarta totalmente uma aproximação entre escolha e opinião. A opinião pode acompanhar a escolha deliberada, como Aristóteles mostra mais adiante na *Ética Nicomaquéia*, mas ela não caracteriza a escolha por completo. Muitas vezes, opinião traduz o termo *doxa* de forma imprecisa, pois *doxa* também pode ser entendida como julgamento. A escolha deliberada envolve julgamento, e a *doxa* pode acompanhar esse processo judicativo. Quando o Estagirita analisa as virtudes intelectuais, onde aparece a *prudência (phronesis, EN VI)*, ele inclui junto a essa a opinião. O que ele busca mostrar no terceiro livro da *Ética Nicomaquéia* é que escolha e *doxa* não são idênticas.

Se em um primeiro momento Aristóteles não define perfeitamente o que é a escolha deliberada, ele ao menos apresenta pistas de como pensá-la.

Ao indicar aquilo que a diferencia em relação aos quatro conceitos apresentados (apetite, impulso, querer, opinião) envolvidos na ação, ele apresenta características da escolha e começa a mostrar o espaço que ela deverá ocupar. Em primeiro lugar, ela não diz respeito ao agradável ou ao penoso (ao menos diretamente ou como se esses fossem seu objeto). Ela não trata do que exige resposta imediata. Ela também não se liga às coisas impossíveis ou às quais não se tem o controle, mas às que estão em poder do agente. Além disso, não se escolhe o fim almejado; escolhem-se os meios que podem levar ao fim desejado. Finalmente, a escolha não versa sobre a verdade ou a falsidade, pelo menos em termos puramente intelectuais e discursivos. Por estar no campo das ações moralmente avaliáveis, ela se liga às coisas boas ou más; não se pode esquecer que a aprovação e a censura integram o campo moral, ao passo que verdade e falsidade discursivas são avaliadas em outra instância, sem que gerem aprovação ou reprovação para quem profere o discurso.

*

A primeira exposição da escolha deliberada (*EN III 2*) não ocorre totalmente pelo viés negativo; a voluntariedade foi a primeira qualidade a lhe ser atribuída. Além do mais, Aristóteles acrescenta que ela é *acompanhada de razão* (pensamento e reflexão). Foi mostrado que não é no *fim* que a escolha deliberada se instala, mas nos *meios* que levam ao fim, ou seja, não na esfera do desejo, este sim incumbido do fim (*telos*). É preciso avançar mais, pois o tema da escolha deliberada não se esgota tão rapidamente. O autor vai à raiz da palavra, *pro-hairesis*, que traz o termo *pro-*, que tem o sentido de precedência. A *prohairesis* seria uma decisão prévia, que não parece enfatizar o sentido temporal, e sim o de uma consideração que se aproxima mais da ideia de preferência³⁵, que leva à tomada de uma decisão (*EE II 2 1226 b7-9*). Mas também não se reduz à noção de preferência no sentido de simples opção dentre diferentes alternativas, como poderá ser notado mais adiante.

Essa ideia de *consideração dos meios* invoca imediatamente o conceito de *investigação*, base para a escolha deliberada. A investigação dentro da escolha é representada pela *deliberação* (*bouleusis*), que faz uma espécie de ponderação de como se poderá chegar ao fim. A deliberação é

³⁵ “Escolher isto de preferência àquilo”, ZINGANO. M., 1997, p.88. Cf. AUBENQUE, P., 1963.

fundamental para compreender o conceito de escolha deliberada, o ponto final após a consideração de todos os passos.

II.5. Deliberação

Sobre o que se delibera ou quais são os objetos da deliberação? Em suma, como bem aponta Joachim³⁶, na *EN* III, Aristóteles investiga a deliberação sobre três vias: (1) o campo da deliberação (1111 a 18 – b11); (2) o processo de deliberação (1111 b11 – 1113 a2); (3) deliberação e escolha deliberada (1113 a2-14). Antes, o primeiro requisito para a deliberação é que a pessoa esteja em plena saúde mental; não é sensato dizer que os deficientes mentais deliberam, pois lhe faltam um controle mínimo sobre si. Como envolve razão, a deliberação parece interdita para quem não pode utilizar essa faculdade de maneira adequada. Após essa condição primordial, pode-se mostrar como Aristóteles cerca o campo da deliberação.

Coisas de caráter eterno, em que impera a *necessidade*, também não permitem a deliberação. Não se delibera, por exemplo, acerca dos objetos matemáticos, como no caso da razão entre a diagonal e o lado do quadrado, pois são incomensuráveis e nada pode ser feito para mudar isso. Mesmo quando há movimento, se este ocorre sempre da mesma maneira, não haverá deliberação. Aqui, Aristóteles pensa nos astros, que apesar de se moverem, eles fazem isso de maneira necessária; são movimentos eternos e muito bem ordenados.

Por outro lado, se as situações onde impera a necessidade não permitem deliberação, aquelas em que há o domínio do *puro acaso* também a excluem. Onde existe apenas pura indeterminação, não há possibilidade para a interferência do agente, dado que ele não pode ter o mínimo controle; são situações totalmente imprevisíveis. Não se pode deliberar onde há puro acaso, visto que isso qualifica efeitos imprevisíveis em relação às causas, sem que se possa fazer qualquer projeção quanto ao fim; o absolutamente indeterminado impede qualquer controle sobre o fato. A deliberação é impedida por aquilo que pode igualmente se dar de uma forma ou de outra, ou cujo fim é absolutamente imprevisível, ou o que não corresponde ao que se esperava da causa graças à

³⁶ JOACHIM, H. H., 1962, p. 101.

interferência de outra série causal. Para esta situação existe o célebre exemplo do homem que vai ao mercado fazer compras, mas que acaba encontrando o seu devedor por acaso. Notam-se duas séries causais independentes que se interceptam e que geram fins inicialmente inesperados. Algo semelhante caracteriza o que ocorre ora de uma forma, ora de outra, como acontece com o clima. Ninguém tem poder de interferir sobre a chuva, sobre a estiagem, sobre os ventos etc., isto é, não pode ordenar que aconteça qualquer um desses fenômenos, pois todos os seres humanos são apenas espectadores dos eventos climáticos.

Fatos de ordem natural também não são objetos de deliberação, já que a natureza de algo indica que sua tendência é determinada de tal maneira que, se não houver impedimentos, o fato irá ocorrer. Ninguém pode interferir diretamente nas suas próprias funções orgânicas, no desenvolvimento e na deterioração do seu corpo ou que seu coração bata etc. Não é possível interferir na própria natureza de qualquer coisa, mesmo que se possa impedir o movimento natural. Alguém pode impedir a queda de um corpo, porém jamais consegue alterar a tendência desse objeto, o qual retomará o movimento de queda caso lhe seja subtraída o obstáculo para o movimento.

Por fim, não se delibera nem mesmo sobre *todo tema humano*, pois não é possível para alguém interferir em assuntos políticos de todos os outros povos. Um brasileiro dificilmente tem voz nas decisões políticas que se dão na Argentina ou em outra república democrática.

Em suma, a deliberação não ocorre em casos de pura necessidade, nem de puro acaso, nem acerca de todos os fatos alheios. O indivíduo não tem poder para influenciar qualquer um desses casos, somente de assisti-los. Entretanto, deve haver casos em que se possa ter controle da situação, em que se pode *deliberar*. Mas tomados esses casos que interdita a deliberação, principalmente os casos extremos, parece natural perguntar: o que significa dizer que a deliberação se encontra em um estado intermediário, onde não deve haver nem pura necessidade, nem puro acaso, nem algo fora da alçada de quem age? A deliberação vale para os casos que dependem do homem, o qual deve ter princípio interno de ação em situações que não ocorrem sempre

da mesma maneira. Deliberar depende de um grau de indeterminação, sem que se trate de puro acaso³⁷.

Quanto maior a exatidão, menor o espaço para a deliberação. Aristóteles diz que se delibera mais na arte do que na ciência, pois nesta há grau de certeza superior à daquela. A exatidão se associa diretamente ao nível de inteligibilidade de algo. O conhecimento reflete o que o mundo permite conhecer, e a total inteligibilidade ocorre quando se está perante uma perfeição, que não é passível de alteração, ou seja, é perfeito o que já está no estágio final, fora do tempo e que pode ser apenas contemplado. O que é ininteligível ou mesmo parcialmente inteligível é imperfeito, disforme ou sem forma completa, e ainda pode permitir a ação para que se alcance a forma ou o fim o quanto for possível. As *ciências* também se diferenciam pelo nível de inteligibilidade dos seus respectivos *objetos*. Assim, os objetos da matemática, bem acabados, são perfeitamente inteligíveis. Na arte, o conhecimento é menor, pois a *techne* trata mais de objetos particulares e menos de objetos gerais ou de preceitos mais gerais para dar forma à matéria, a qual por sua vez cria resistência para a causa formal. Portanto, onde o grau de exatidão é total ou próximo disso, a deliberação é excluída, já que apesar de ser uma modalidade racional, ela está ligada ao contingente e se distingue da razão especulativa, que versa sobre o necessário e o eterno. A deliberação é uma investigação com fins práticos, semelhante à arte, que tenta dominar a matéria. Deliberação e arte são formas de calcular, não ciências no sentido estrito (*episthème*), pois estão no campo do variável (*EN VI 1 1139 a12*).

A deliberação ocorre no território do que se dá no espaço e no tempo. Ao contrário da astronomia, que também trata de movimentos, mas dos eternos e independentes do tempo, a deliberação ocorre quando o nível de precisão é mínimo, pois essa se liga aos movimentos que não se dão sempre da mesma maneira.

Se há menor grau de exatidão, sem que seja puro acaso, é melhor para o processo deliberativo. Um matemático, por exemplo, jamais delibera enquanto calcula, pois a solução é única e independe do próprio matemático. E mesmo quando há coisas abertas para a deliberação, esta pode ocorrer em níveis diferentes, porque o grau de certeza também varia nesse caso. Para

³⁷ Que aparta a determinação a partir da forma ou do *logos*. Cf. AUBENQUE, P., 1963, p.107.

utilizar o próprio exemplo de Aristóteles, casos de arte em que também se vale de deliberação, há menor grau de precisão na arte de navegar do que na ginástica (*EN III 3 1112 b5ss*). A navegação está sujeita a vários fatores fora do alcance de quem navega e, portanto, ele deve pensar na melhor forma de agir conforme o momento. Na ginástica, sabe-se com mais precisão a maneira certa de fazer certos exercícios ou como deve ser conduzida a atividade física e, dessa maneira, exige-se menos do instrutor do que no caso do navegante. A navegação depende de quem conduz o barco em maior grau do que exclusivamente de orientações técnicas e precisas independentes do agente. A *percepção da boa oportunidade (kairós)* por parte do agente é importante para o que deve ser feito para atingir o fim. Pode-se dizer que a deliberação tem maior peso no caso do navegante, já que há maior peso na reflexão e na tomada de posição desse agente e menos no próprio objeto.

De alguma maneira, deliberar se refere àquilo que ocorre *no mais das vezes*, mas não da mesma forma das coisas que são exatas, como no caso da física, pois o resultado na deliberação é obscuro. Nota-se a chave para entender a localização intermediária entre o necessário e o puro acaso. A deliberação está no plano do mais das vezes, mas em um nível específico, não do tipo natural, como a queda de um corpo assim que lançado. O processo deliberativo é uma projeção, como se as coisas fossem acontecer sem a necessidade de que o fim seja exatamente o que fora calculado, pois se houvesse tal certeza, seria um processo necessário e racional ao extremo. Apesar de se falar em coisas que estão em nosso poder, não está definido que o fim almejado será efetivamente alcançado após ter-se deliberado.

Logo, como no caso da escolha deliberada, a deliberação ocorre apenas quando se tem poder sobre a coisa, ou seja, sobre o que se *pode fazer ou não*. Isso pressupõe como primeiro requisito: *a presença do princípio de ação no indivíduo*. A deliberação acompanha o espaço propício dado à ação humana. Apenas o que permite a ação do agente por si mesmo admite a deliberação.

Na *Retórica*, Aristóteles esclarece um sentido importante para a deliberação quando trata do gênero de *discurso* deliberativo, o de *conselho*, relacionado com as decisões futuras. Nesse texto, a deliberação é voltada

principalmente para a política, mas ele apresenta explicações que podem ser transmitidas para as resoluções privadas.

Logo de início, é preciso entender que tipo de bens ou de males permite conselhos, pois não se aconselha de maneira alguma sobre todas as coisas, mas apenas sobre o que pode ser ou pode não ser. Sobre o que é ou será inevitável, ou que é impossível, seja no presente, seja no futuro, não se consegue deliberar. Não se pode deliberar indistintamente sobre todos os possíveis, pois existem certos bens naturais e fortuitos, que podem ser ou não ser, sobre os quais não se pode aproveitar qualquer conselho. O conselho é útil sobre o que é matéria de deliberação, que são as coisas cuja natureza e cujo princípio de realização dependem de nós. Consideramos cuidadosamente a coisa em nossa mente até chegarmos ao ponto em que notamos se podemos realizar a ação ou não (*Ret I 4 1359a30-39*).

O discurso deliberativo serve para aconselhar e para fornecer o cenário e as condições para a decisão. Essa função é mais expressa no campo político, pois é onde está claro como a deliberação antecipa a resolução da assembleia ou do poder executivo³⁸.

Assim como na escolha deliberada, a deliberação se relaciona com os meios que levam ao fim, não diretamente com o próprio fim. Aristóteles mostra que a deliberação é apenas uma modalidade de *investigação*, já que esta noção é mais ampla, pois a investigação pode ser também científica. A deliberação examina coisas variáveis, que não ocorrem sempre da mesma maneira ou que acontecem por necessidade (*EN III 3; EE II 10 1227 a14-24*). Quando o médico busca recuperar a saúde do doente, ele procura os meios que podem levar ao estado saudável. Se alguém busca ser feliz, ele procura meios para alcançar esse estado. Nota-se que não se busca diretamente a saúde ou a felicidade, mas os meios que podem ocasioná-las. Logo, ilustra-se o que seria a deliberação, que não investiga o fim, mas a maneira de alcançá-lo. Foi visto que o fim é dado pelo desejo.

A deliberação do médico acontece logo após o exame do paciente, o que permite diagnosticar o problema. Identificada a enfermidade do paciente que deve ser eliminada, busca-se o que deve ser feito para recuperar sua

³⁸ Na *Política* (*Pol III 15 1286 b22-26*), Aristóteles afirma que a deliberação também tem lugar quando não há lei expressa que sirva de parâmetro para resolver algum caso na Cidade, apesar da dificuldade de se encontrar quem deve ser responsável por tal deliberação.

saúde. O médico nota que existe certo tipo de medicamento para o problema detectado; é preciso encontrar tal medicação; o médico se lembra que ele tem uma amostra do remédio no seu estoque, que está guardado no armário do seu consultório. O agente percebe que tem condições para realizar esse último passo que levará aos outros. Conforme o pensamento de Aristóteles, o último passo dessa investigação é o primeiro passo da ação, que no exemplo seria buscar o remédio³⁹.

Antes da investigação, deve haver um objeto almejado, o qual não é ele próprio objeto de deliberação. O fim é colocado para depois ser pensado como alcançá-lo, o que será realizado pela deliberação. Por isso Aristóteles continua a se valer de um caso para mostrar o objeto da deliberação ao dizer que:

[...] nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão [...] (EN III 5 1112 b13-16).

No caso da medicina, exemplo de produção e de técnica, o médico toma o paciente como se estivesse curado e investiga os passos necessários para alcançar tal resultado por meio de uma regressão. Esse é um exemplo de arte (*tekne*), ligado à produção, cuja característica principal é o desprendimento do fim em relação ao ato que o produz, como no caso do artesão, que trabalha sobre um material até que se chegue a um resultado extrínseco à atividade que produziu a obra final⁴⁰.

Porém, Aristóteles inclui outro caso que completa a exposição de como funciona a deliberação nos atos humanos e que parece eliminar parcialmente a dificuldade de se colocar em paralelo o cálculo dos meios na produção com a ação. Ele considera que, ao se deliberar, investigam-se os meios pelos quais se pode chegar ao fim desejado da mesma forma que se analisam as

³⁹ «La délibération est une espèce de la recherche, celle qui porte sur les choses humaines. « Elle consiste à rechercher les moyens de réaliser une fin préalablement posée. Elle est alors l'analyse régressive de moyens à partir de la fin, à la façon dont, en mathématiques, on procède à la construction d'une figure : on part de la figure supposée construite, ou de la fin supposée acquise, et l'on se demande quelles en sont les conditions. Il suffira alors, pour agir, « d'inverser l'ordre de l'analyse : ce qui vient en dernier dans l'ordre de l'analyse sera premier dans l'ordre de la gènese » (AUBENQUE, 1963, p.108).

⁴⁰ A investigação na produção pode causar dificuldades, pois a ação (moral) humana se qualifica principalmente pela *práxis*, cuja finalidade é intrínseca à ação. Porém, Aristóteles insiste em usar casos de arte por supostamente ilustrarem o processo do agir (moral) humano. Para as dificuldades sobre esse ponto, cf. NATALI, C., 1996.

propriedades de uma figura geométrica, que após tomada é desmembrada até que se chegue ao que está incluso no seu conceito. Pode-se tomar o caso de uma construção de uma figura, com diversos lados, que seria desmembrada em figuras mais essenciais, como os triângulos, que fornecem o panorama dos passos para construir aquela figura⁴¹. Grosso modo, é assim que se opera na geometria euclidiana. Vale notar no caso da construção da figura, os elementos encontrados são *constituintes do resultado final*.

A *investigação sobre os meios* que levam ao fim e a *ação efetiva* para chegar a tal fim se dão por processos inversos um ao outro, onde o fim em um é o início do outro e vice-versa (EN III 1112 b12-16). Há uma decomposição imaginativa do caminho que levará ao objeto até o agente deliberante. A deliberação parte do objeto desejado para o ponto em que se pode iniciar a cadeia dos meios que podem levar ao fim, enquanto que, no caso da ação de fato, parte-se do último ponto da investigação, aquilo que é permitido realizar de maneira efetiva assim que identificado, até o ponto em que o desejo seja satisfeito.

Resumindo, um bem é desejado, o que o torna o ponto de partida para a análise recursiva dos meios que podem ocasioná-lo. O passo final na análise ocorre quando se percebe que se pode partir para ação. Se alguém tem sede e, na sua atual circunstância, está diante de um bar, onde se vende cerveja, ele pode entrar nesse estabelecimento e comprá-la; é o que ele faz, pois se deparou com o ponto que permite saciar seu desejo sem que nada o impeça. A partir do momento em que se percebe que nada impossibilita a buscar pelo que se deseja, encerra-se a deliberação, ou seja, quando alguém investiga e nota que o objeto está ao seu alcance, ele parte para ação (EN III 3. O querer motiva o homem a engajar-se em um processo de deliberação, a qual começa a partir do objeto desejado até o primeiro ponto em que se pode realmente iniciar a ação, isto é, quando o agente encontra em si o princípio do movimento que leva ao bem. Toma-se o objeto desejado para finalmente agir após a investigação. O desejo motiva a deliberação, que por sua vez transmite a viabilidade da busca para a escolha deliberada, a qual poderá iniciar a ação.

⁴¹ COOPER, J., 1986, p.20.

A deliberação pode acontecer em duas linhas, conforme as circunstâncias da investigação. Se há apenas uma maneira de alcançar algo, a função da investigação é descobrir esse meio. Caso haja diversos meios para alcançá-lo, ela tem ainda duas funções adicionais, perceber qual a via mais rápida e a mais (moralmente) bela. Isso apresenta a função técnica embutida no conceito de deliberação, papel esse tão importante quanto a busca pelos meios que levam ao fim. O médico não apenas deve descobrir como curar, mas também a melhor maneira de restabelecer a saúde do paciente.

Há outra função inclusa na deliberação explicitamente vinculada ao julgamento moral, pois diz respeito à qualidade do meio buscado. Para usar um caso efetivo de ação moralmente avaliável, pode-se pensar em alguém que precisa de dinheiro; se ele o busca por meio do seu trabalho, percebendo que pode honrar seus compromissos (estar em dia com os impostos, pagar a quem deve sem se atrasar etc.), ele conquista seus ganhos de maneira honesta, sendo passível de elogio ou, se agir de maneira escusa, de censura. A deliberação é uma espécie de descrição de como atingir um fim; ela busca os meios que podem levar ao fim e analisa a viabilidade tanto no aspecto prático quanto no aspecto moral.

É possível, então, dizer que há um *sentido amplo* para a noção de viabilidade almejada pela investigação deliberativa, pois pode ser técnica ou pode ser moral (e talvez ainda de outra modalidade). O que está em questão não é se a desistência é causada exatamente por um empecilho ético⁴² ou por outras barreiras, seja as de ordem física, seja as referentes às crenças do agente, mas *tudo* que possa impedir o início da ação. Caso notada a inviabilidade em se buscar um bem pela investigação, por qualquer impedimento, desiste-se de agir.

O objeto da deliberação são os meios que levam ao fim, não o próprio fim. A deliberação é uma investigação ou um tipo de julgamento, cujo término ocorre quando notada a ausência de obstáculos para a ação. Porém, o julgamento acerca dos particulares, se não há mais obstáculos reais para o ato, ou se foram realmente alcançadas as condições de fato para agir, ou ainda, se o bem foi de fato atingido (assim como se um pão está ou não cozido) não são

⁴² Isso impede ao menos a *euboulia*, a boa deliberação, que qualifica o melhor estado do cálculo dos meios que levam o fim.

funções da deliberação, e sim da sensação. Para o caso de se reconhecer se já se pode agir ou não (se é aconselhável tomar ou não algum medicamento que está diante do agente), não é a investigação que diz se o objeto presente é exatamente o que se procura. A deliberação é acerca do processo que leva ao fim, não acerca do julgamento da chegada efetiva ao objetivo ou às condições reais que permitem alcançá-lo.

II.6. Do bem bruto ao bem realmente raciocinado

Por meio da deliberação, a razão entra de modo evidente nas ações humanas. Ao menos nos aspectos técnico e moral, o cálculo dos meios demonstra uma função junto aos fins. Porém, isso ainda não parece ser suficiente para expressar o papel efetivo da razão no que há de fundamental nos atos humanos, que partem, sobretudo, da disposição de caráter do agente, a qual engendra os seus desejos. O agente vai em direção àquilo que tende desejar. Mesmo que viabilize o encontro com o fim e que permita a aprovação ou a reprovação do que é feito pelo agente racional, a deliberação parece não ser capaz de alterar aspectos essenciais que seriam o principal elemento motivador do agente. O desejo determinaria exclusivamente as ações, e não estaria sob o poder do agente mudá-lo ou não ou buscar outras finalidade além daquilo para o que ele já estaria previamente programado. Isso cria o risco de um mero naturalismo para a teoria aristotélica da ação.

Para refazer o caminho da ação (escolhida) humana, vale lembrar que primeiramente há o objeto desejado por querer, ou seja, não mais por mero apetite ou mesmo por cólera, porque ele já é, por assim dizer, *conceituado*. A partir do momento em que a coisa é considerada um bem (“isto é bom para mim”), já não é mais imediatamente desejada apenas para cumprir ou para gerar prazer meramente momentâneo, pois ela passa a ser enquadrada numa categoria e, portanto, já inclui certo tipo de julgamento.

O querer pode ocorrer independentemente da deliberação, pois o objeto do querer é algo a título de bem, o que não precisa necessariamente passar por deliberação para ser considerado como tal, pelo menos em aparência. O objeto dado pelo querer também não é o mesmo que é dado pela escolha deliberada, pois Aristóteles mostra que é possível até querer coisas

impossíveis, mas jamais escolher coisas impossíveis. Porém, querer, deliberação e escolha deliberada podem se associar.

O objeto de querer se transforma em objeto de desejo deliberado quando passa pelo cálculo, o que parece afastar ainda mais o desejo da pura impulsividade. Assim, o objeto desejado por deliberação é objeto de querer, porém nem todo querer é desejo deliberado, pois para que se queira um bem e não se deseje um objeto apenas voltado ao prazer ao sabor do momento, parece bastar um julgamento (simples) para destacá-lo do campo do apetite e ainda mais da cólera. Se há desejo por um objeto que se considere bom ou não, sem que necessariamente tal pensamento inclua cálculo, ele já não é mais objeto de simples desejo, podendo ser convertido em um *bem em estado bruto* por assim dizer. Se fosse, desejo em forma simples que motivasse o agente, assim que ele deparasse com o objeto, sem qualquer obstáculo, imediatamente ele buscaria reavivar o prazer outrora vivido.

Logo, de certa maneira, aquilo que poderia ser desejado por apetite (e por cólera?) não pode permanecer nesse estado, por assim dizer, rudimentar, pois deve converter-se em querer para que se possa continuar com o procedimento de agir racionalmente. Algo já precisa ser diferente no que se refere ao desejo em sua nova fase, ligada à busca de um bem.

Por fim, o cálculo pode fazer com que o bem tomado de maneira bruta se torne um bem deliberado, que passou por todo o processo de teste da viabilidade e pela aprovação para a possível busca.

O Estagirita afirma que o objeto da deliberação é o mesmo da escolha deliberada, com a diferença de que no caso da escolha o objeto já está determinado por ter passado pelo processo deliberativo. O objeto é escolhido após o conselho deliberativo. Isso permite retomar a escolha deliberada, sem deixar de lado as características da deliberação, a de investigadora e de conselheira.

II.7. Escolha Deliberada II

O processo deliberativo é a investigação sobre a viabilidade de perseguir ou não o objeto exterior percebido; o resultado de tal investigação antecede a ação de fato. Não há esse cálculo nos outros animais, cujo mecanismo de ação é simplificado, visto que seguem apenas sua natureza de

maneira instintiva; para eles, caso algo seja desejado e caso não haja impedimento, tende-se a buscá-lo *imediatamente*. Seus impulsos naturais os levam a agir como sua natureza simples os orienta. O homem, ao contrário, é capaz de pesar as alternativas em questão, a começar pelo fato de que o auxílio da razão no ato faz com que haja abertura para os contrários. Por exemplo, ele não apenas persegue qualquer líquido assim que tem sede e se depara com uma bebida, pois ele pode escolher entre contrários ($p \vee \sim p$; “beber ou não beber algo”) ou ainda optar por uma dentre várias alternativas de uma mesma categoria ($p \vee q$; “beber água ou beber suco”). O desejo proposicional-humano é diferente do desejo sensitivo-animal, visto que o segundo é quase exclusivamente possibilitado por fatores externos e jamais por um processo de decisão do agente⁴³. De alguma forma, o homem é capaz de *acrescentar algo* às suas atividades⁴⁴, sem que esteja principalmente sujeito a condições externas, que ainda permanecerão importantes, e aparentemente sem limitar-se ao desejo de forma simples; é preciso descobrir no que consiste esse *algo a mais*. A ação do ser humano é complexa, já que apesar de ter desejos básicos, ele pode considerá-los e investigar como alcançá-los. Todavia, é preciso examinar se Aristóteles tem sucesso em mostrar que essa tese traz realmente alguma informação condizente com o agir humano.

O homem, por meio da deliberação, pode sofisticar⁴⁵ o seu fim (*EN* III 1113 a2-12), já que pode considerar racionalmente a melhor maneira para alcançar o objeto, a viabilidade da ação e se os meios para perseguir o objeto são moralmente aceitáveis. Ele pode decidir se vai ou não ao encalço do que passou a ser visto como bem. A escolha deliberada fornece o aval final, se a ação será ou não efetivada após a investigação. O animal racional tem princípio motor interno que coloca sob o seu poder a capacidade de agir ou não; essa característica é realçada quando ele conhece totalmente o que está envolvido na ação possível, pois isso o torna mais apto a realmente ter controle de tudo relacionado à busca pelo bem. O agente humano é capaz mesmo de se negar a agir quando nota inconveniência moral no que ele poderá fazer (*EN* III 1112 b25).

⁴³ ZINGANO, M., 2007, p.186.

⁴⁴ LEAR, J., 1999, pp. 164-174.

⁴⁵ ZINGANO, M., 2007, p. 167.

Antes de tudo, não há dúvida de que o desejo é o ponto de partida para a busca do objeto. Realmente a coisa que motiva a deliberação deve ser considerada um bem⁴⁶, e isso parece já levar a uma separação entre os seres racionais e os animais.

Mesmo que assumido que o fim é objeto do desejo e que a deliberação e a escolha deliberada se incubem de procurar os meios, é válido realçar o que diferencia a deliberação e a escolha deliberada, ou ainda melhor, que papel restaria para a escolha, pois à primeira vista seriam suficientes os outros dois conceitos, desejo e deliberação, para que houvesse ação.

Em primeiro lugar, não basta o desejo por um bem para mover enquanto não for realizado o cálculo dos meios, que revelam a viabilidade de se buscar o fim. Em segundo lugar, a deliberação também não é suficiente para gerar ação, pois não passa de um processo racional e, portanto, também é incapaz de mover por si só. Assim, Aristóteles notou que haveria outra instância para gerar a ação, a escolha deliberada, que é a fusão entre querer e deliberação. A escolha pode acatar o que é fornecido pela deliberação, tornando-se, assim, a decisão em agir para alcançar um objeto desejado após o cálculo (racional) dos meios que permitem alcançar tal fim (*EN* III 1113 a5-12).

A escolha deliberada é o desejo filtrado pela investigação deliberativa. Há um objeto desejado e, em seguida, observa-se como atingi-lo, ou seja, se a busca e os meios se demonstram viáveis (em sentido amplo), escolhe-se atingi-lo ao partir-se para a ação. Eis que aparece o *objeto do desejo deliberado*. Antes, há apenas um motivador tênue para a ação, o objeto percebido ou a imagem do objeto, que após o cálculo pode ter sua busca ratificada, materializada na ação. Surge a coisa que além de desejado, tem analisada a viabilidade do caminho que leva à mesma. Em suma, a escolha deliberada tem o mesmo objeto que o a deliberação, com a diferença de que no caso da escolha ele foi preferido graças ao conselho (deliberativo).

A escolha deliberada pode ter seu lugar assegurado, mas isso ainda não demonstra que o agente tem real controle sobre o próprio fim, que ainda parece ser algo *dado*, sem que esteja sob o juízo do agente. A ação humana

⁴⁶ Entender esse mecanismo não exige entrar na questão de se tratar de verdadeiro bem, como parecem querer os platônicos, ou apenas de bem aparente, como parecem querer relativistas (*EN* III 4). O modo como o objeto aparece, como um bem, já basta para da partida ao mecanismo da ação humana, pensa Aristóteles. O problema da correção ou não dessa forma de busca entra em outro ponto.

seria gerada por um bem, o qual de alguma forma apenas surge diante do agente, cuja razão poderia apenas considerar a forma de chegar a tal fim.

II.8. Razão, virtude e ação

Por tratar-se de um processo de cálculo em que se consideram os meios que levam ao fim, pode-se entender que o objeto escolhido está sob a orientação racional. Isso resume o *desejo deliberado* (EN III 3 1113 a10-13). A deliberação coloca o *desejo sob a orientação da razão*. Cabe escolher ou não ir atrás do bem depois de investigados os meios que podem levar ao bem. Faltam outras minúcias desse procedimento.

O grande motivador para ação humana é o desejo, que mesmo na forma de querer não parece ser algo moldado pela razão, mas pela disposição de caráter. Como foi dito, caso ninguém tenha realmente qualquer poder efetivo sobre o que almeja, há risco para o próprio conceito de moralidade e para razão, que seria reduzida a mero instrumento. O tratamento aristotélico do tema da virtude e da finalidade humana pode auxiliar nesse caminho problemático para a defesa de uma legítima razão prática.

Aristóteles investiga o que seria de fato a virtude específica humana, que deve passar pelas duas partes da alma humana, que são distintas em função de dois objetos. Por um lado, há os objetos desejados, que ocasionam prazer e que exigem movimento local humano para serem alcançados. Por outro, há os conceitos e as verdades, que podem ser apenas observados ou contemplados e que podem ser atingidos somente pela parte intelectual da alma, referente à parte racional. Cada uma dessas partes teria o seu melhor estado.

A parte intelectual ainda poderia ser aprimorada em dois aspectos, isso também graças a dois objetos distintos. Mesmo que o objeto da parte racional seja o conhecimento verdadeiro, o entendimento pode se voltar ou para coisas ou para conceitos necessários, como se observa no caso da matemática, da teologia ou da astronomia (gregas). Contudo, o objeto a ser conhecido pode não apresentar o mesmo grau de certeza quando ele é contingente, o caso em que o resultado pode acontecer de modo diferente ao que se espera, por exemplo, no cálculo de uma ação, cujo resultado é obscuro, já que pode vir a

acontecer ou não⁴⁷. Esse segundo caso foi visto quando foram apresentadas os caso que permitem deliberação.

Cada uma das principais partes da alma, a desiderativa e a racional (a vegetativa pode ser deixada de lado sem grandes prejuízos), teria o seu melhor estado. No caso da parte desiderativa, há a virtude moral; na parte racional, a virtude intelectual. A virtude moral se distingue por representar o comportamento do agente perante as coisas que deseja sem que seja escravo das paixões ou sem que se leve demasiadamente pelos desejos. O agente deve buscar ou evitar os objetos desejados na medida certa e deve se contentar com a sua ação, ou seja, não deve sofrer por ter feito ou não o que fez para que não seja apenas um continente ou *akrático*⁴⁸. A virtude moral se expressa principalmente a partir da disposição de caráter. Por exemplo, uma pessoa que não se alimenta em demasia, mas come com moderação, sem sofrer com isso, e sim com satisfação perante sua atitude equilibrada, tem uma disposição temperante. Alguém que enfrenta os perigos no momento certo, por algum bom motivo, sem se acovardar perante qualquer risco ou sem enfrentar todo tipo de perigo de maneira desnecessária, tem a disposição de um corajoso.

O bom estado da parte desiderativa da alma, ligado à disposição do agente, não é algo sobre o qual ele teria poder direto, mas antes trataria de um tipo de virtude que surgiria por *hábito*. Também não deveria ser uma virtude dada por natureza, pensa Aristóteles, pois se fosse uma qualidade natural (e mesmo que fosse uma dádiva) (*EN* II 1 1103 a18-24), isso poderia eliminar a possibilidade de se julgar moralmente o caráter de alguém, pois seria algo inato e precisaria apenas de condições ideais para se revelar, assim como uma semente precisa apenas de terra e água para germinar. Isso reforça a necessidade de fornecer alguma forma de controle ao agente sobre seu caráter para que ele *construa* a sua virtude moral.

Parece não haver escapatória, a virtude moral inicialmente não pode provir da razão do próprio agente nem de sua natureza, mesmo que se possa

⁴⁷ O tema da contingência e da necessidade suscita outras grandes dificuldades para estudiosos da filosofia aristotélica; basta conferir um dos seus textos, um dos mais polêmicos na história da filosofia, o *De Interpretatione*, IX.

⁴⁸ Akrasia: fraqueza da vontade; aparentemente, reconhecer o melhor, porém agir contra as próprias crenças por causa dos apetites (cf. Parte IV.3.). O continente (*enkratés*) sofre dos mesmos desejos do *akrático*, mas age conforme as suas crenças morais. Ambos, *akrático* e *enkrates*, estão em estado de conflito.

entender que ele deve ser ao menos naturalmente capaz de adquirir a boa condição da sua disposição de caráter. Aparentemente, o agente humano deve antes ser condicionado a se comportar bem nas suas ações (*EN* III 1114 a26-12). Isso é mais evidente na infância, pois a criança deve ser encorajada desde cedo a praticar ações adequadas ao momento e a ter emoções corretas de acordo com a situação. Ela deve, por exemplo, ser incentivada a enfrentar perigos nas situações certas e a aprender a se alimentar moderadamente até que tudo isso seja incorporado na forma de disposição de caráter e se torne sua segunda natureza. Assim, realmente a aquisição de caráter não seria objeto de razão (própria) na fase inicial, pois o pequeno ser humano tem essa faculdade em estado de formação, não na sua plenitude, e isso faz com que a orientação seja feita por alguém dotado de razão em estado pleno. Resta saber se com o desenvolvimento da faculdade racional o agente passa a ter real poder sobre o que faz sem que esteja totalmente determinado pela sua disposição e que seja mesmo capaz de reverter ou alterar sua *hexis*.

Aristóteles corre o risco de participar do grupo dos pensadores que acreditam na incapacidade da razão em ter qualquer forma de influência sobre o desejo. Eles seriam completamente avessos ao intelectualismo⁴⁹. Assim, segundo o anti-intelectualismo, a faculdade racional não seria apenas incapaz de gerar movimento por si só, mas também não poderia orientar de forma alguma o desejo, o qual engendraria movimento sem precisar de auxílio de outra faculdade, a não ser que fosse para chegar ao objeto desejado. Para que o Filósofo não seja enquadrado no grupo dos propagadores da impotência absoluta da razão sobre os atos humanos, deveria ser mostrado que ela teria função legítima junto ao desejo sem apenas se submeter a ele.

O Filósofo geralmente ilustra suas ideias sobre a ação humana com casos de produção, visto que ambos os tipos de ato envolvem deliberação. Na produção, o fim é um dado prévio e está desprendido da ação. Um artesão, que pensa a forma já acabada e que busca imprimi-la na matéria, não extrai o produto final no interior da atividade, mas ao final desta.

O ser humano realiza produções ao longo da vida, mas como foi mostrado elas não parecem representar o tipo de movimento interessante para

⁴⁹ Se a razão perdesse sua utilidade na formação do desejo, Aristóteles poderia ser igualado a David Hume, que afirmou expressamente que *“razão é totalmente inerte e nunca pode interromper ou produzir alguma ação ou alguma afecção”* (*Tratado* III, 1.1). Cf. IRWIN, T., 1975, p. 567.

considerar o ato tipicamente humano, que se expressa melhor no campo moral. Aristóteles trata de ações racionais, que têm ligação estreita com a avaliação moral, já que se julga as ações sobre as quais o agente tem controle para realizá-las ou não, que expressam o comportamento do agente e que trazem consequências jurídicas. Em meio a essas questões, o filósofo busca tecer a noção de virtude, que seria o ponto limite na perspectiva moral e ética. Nessas investigações, ele nota que a virtude está sediada não apenas no fim do ato, mas ela se revela principalmente na própria ação. Pode-se considerar que o virtuoso age bem e fica satisfeito com sua ação. Do ponto de vista aristotélico, a avaliação moral se volta principalmente para ação (e parece associar-se menos ao sucesso ou não do ato, apesar da importância do cálculo da viabilidade da ação).

Aristóteles sedia a virtude humana principalmente nas ações. Isso pode querer dizer que o fim tem papel secundário, já que o agente não teria efetivamente poder sobre o seu bem e, logo, a virtude se limita apenas às ações, pois seria o único ponto que revelaria a marca do agente; essa não seria uma tese viável. A outra opção seria afirmar que o controle sobre os meios ou sobre as ações significaria também domínio sobre o que é tomado como um bem. A finalidade não deve ser totalmente descartada para a avaliação moral, mas antes deve ser de outra modalidade distinta da produtiva; o fim passa a ser, então, mais estreitamente ligado à própria ação. Assim, a ação moral humana parece se dar sobretudo no campo da *práxis*, cujo fim é intrínseco à ação, ao contrário da situação produtiva, que é claramente exemplificado pelo artesão, visto que a obra é extrínseca ao procedimento do artesão, o qual pode tomar a *estátua de Apolo* como fim. A ação do artesão é causa eficiente para a produção da estátua, a qual surge apenas após todos os procedimentos artísticos. No caso da ação (moral), deve haver algo distinto. A diferença entre produção e ação e a fusão entre desejo e os meios devem ser bem observadas. Para que alguém possa ter controle sobre o fim, seu ato deve ter característica distinta do modelo produtivo, no qual a avaliação da obra se volta primordialmente para o objeto acabado. No caso das ações morais, o fim deve estar intrinsecamente ligado à ação. Isso distingue por completo ação e produção, mas ainda não é evidente que o agente tenha controle sobre o seu bem graças à *práxis*.

Apesar de operar com um caso extremamente abstrato, outro exemplo, o do geômetra seria ainda o mais adequado para expressar uma situação de *práxis*, pois mostra uma operação realizada com os próprios constituintes do fim. Pode-se descobrir como se chega à figura resultante a partir de seus elementos constituintes, como os triângulos que a compõem. Como mostra Aubenque, admite-se uma coisa previamente como síntese e, por análise, descobrem-se os constituintes ou as condições que levam ao objeto (sintetizado)⁵⁰. A partir dessa analogia e tendo a ideia de que a ação humana se dá pela *práxis*, pode-se pensar que Aristóteles considera que a deliberação nas ações humanas opera com os constituintes do fim desejado.

A deliberação é a decomposição do caminho que levará a partir de um fim, como se ele já fosse alcançado (*EN* III 3 1113 b15-16). O cálculo a partir do desejo fornece o resultado para a escolha deliberada, que por sua vez decidirá acerca da ação. Isso reforça a tese de que o ato tipicamente humano não é fruto de um processo imediato, mas ele decorre do cálculo sem que seja resultado direto desse cálculo, pois tem a parte não-racional envolvida nessa situação. Há o objeto desejado por querer, ou seja, algo tomado como um bem que é incumbido ao cálculo que investiga a viabilidade em buscá-lo. A deliberação passa um resultado que a escolha pode acatar, sem ser forçada a tomar decisão apenas por causa desse cálculo, que por sua vez seria um conselheiro. Antes, há apenas o bem desejado, que isoladamente também seria insuficiente para gerar o ato, já que pode ser um desejo por algo impossível de ser alcançado pelo agente.

Como foi dito, a escolha deliberada é exatamente a união destes dois conceitos, desejo e deliberação. É a decisão de agir logo após a análise do percurso que permitirá alcançar o fim e a revelação daquilo que constitui o objeto desejado. O objeto da deliberação é o mesmo que o da escolha deliberada, com a diferença que na escolha o objeto já está determinado.

Se o cálculo é tal transmissão e a escolha é o último passo antes da ação, a escolha seria um desejo, mas um desejo com qualidades especiais. Deliberação é constitutiva do desejo, pois Aristóteles considera que se passa a desejar algo também graças à eficácia dos meios que propiciam o fim⁵¹. O objeto da escolha é aquilo que está sob o poder do agente porque passou pela

⁵⁰ AUBENQUE, P., 1963, pp. 108-109.

⁵¹ AUBENQUE, P., 1963, p. 121; LEAR, J., 1999, p. 149.

deliberação, a qual mostra a viabilidade em persegui-lo; assim, surge um desejo que passou pela deliberação. A escolha é o desejo em acordo com a deliberação. As ações promovem o fim desejado; assim, parece que ao decidir sobre as ações, também se decide sobre o fim de maneira efetiva, pois foi comprovada a viabilidade da busca pelo objeto, outrora apresentado por uma imagem tênue.

Para defender a ideia de que a deliberação pode conter componentes do que é tomado como um bem, há o caso exemplar do *bem último*, a felicidade (*eudaimonia*). Apesar das dificuldades envolvidas no tema do fim último humano, sobre sua definição e sobre aquilo que o integra, o que passa principalmente pelos livros I e X da *Ética Nicomaquéia*, a felicidade pode ser tomada como um fim. A felicidade mostra um caso em que o fim é intrínseco à ação; ela é um fim que se forma ao longo do tempo de vida do agente graças à ação deste, sem que seja um produto exterior à ação. Não coloco em questão o problema acerca da inclusão de outros tipos de ações em meio ao processo do viver feliz, pois sem dúvida há situações de produção ao longo da vida do agente que contribuem para sua felicidade. Volto a reforçar que o mais importante é tomar o bem viver no geral, intrínseco à vida do agente.

Porém, a felicidade é um caso extremo, *sui generis*, pois todos parecem buscá-la e ela não teria conteúdo único. É preciso notar se também há responsabilidade sobre os fins de ações em particular, que podem ser consideradas subalternas ao bem último, a felicidade, mas que também têm alguma independência e podem ser julgadas por si mesmas sem a necessidade de tratá-las apenas do ponto de vista arquitetônico.

O desejo pelo fim pode ser transmitido para os meios que levaram ao bem⁵², os quais são fornecidos por deliberação. Se alguém está com fome, sendo que ele costuma se alimentar bem e que gostaria de satisfazer seu apetite com algo saudável, ele pode considerar sua situação, notar o que tem ao seu alcance. Ele se lembra que tem fatias de peito de peru, alface, maionese *light* e pão integral na sua cozinha, o que lhe permite preparar um sanduíche; observa-se que além de alimentá-lo, essa refeição é razoavelmente boa para a saúde. Basta, então, que ele escolha ir à sua cozinha e preparar seu lanche. O seu desejo por algo que lhe parece bom foi transmitido para a

⁵² O texto de Lear me despertou para esse ponto e me parece correto conforme EN III 2-5. LEAR, J., 1999, p. 148

investigação dos meios que propiciarão o seu bem. Por outro lado, caso o mesmo agente passe pelo mesmo processo, mas se lembra que tem apenas fatias de mortadela, bacon, ovo e pão francês na sua cozinha, ele provavelmente não irá buscar sua refeição em sua residência, visto que não poderá preparar um lanche saudável, que é o seu bem no momento. Ele poderá considerar outra forma de chegar ao que lhe convém, talvez ir ao mercado mais próximo.

Poderia ser feita uma crítica à tese da inclusão da finalidade nos meios por meio da via de ações moralmente julgáveis pelo fato de restringir as ações racionais a casos de ações morais, mas que na verdade o conjunto das ações racionais seria maior que o das ações moralmente avaliáveis. Contra essa objeção, poderia ser dito que, levado a um limite, toda ação racional (humana) pode ser moralmente avaliável, visto que sempre teria um reflexo ético, ou ainda, ela influenciaria a elaboração da felicidade (*eudaimonia*) do agente. No entanto, nem seria necessário ir tão longe, pois a ideia de inclusão dos constituintes dos fins no cálculo e na escolha podem manter sua força mesmo em uma situação que poderia se considerada *banal*, mas que ainda assim envolve razão e não se trata de caso de produção. Se tomado o exemplo de um agente que busca apenas saciar sua fome, é possível afirmar que a partir do seu desejo, tomado como bom, o indivíduo parte para o cálculo dos meios que podem levá-lo a satisfazer seu desejo; ele se lembra que há um bom restaurante de razoável custo por refeição perto de onde ele se encontra. Ele concluiu que pode realizar a ação e decide partir para o estabelecimento. O processo efetivo de deslocamento e o próprio ato de se alimentar contribuem para saciar a fome do agente sem que ele precise chegar ao final da sua refeição para se dizer que ele finalmente obteve o seu bem, mas sim que o fim se constitui por meio de toda a situação suscitada pelo agente e que é de fato delimitado ao final de toda ação. Nota-se mais uma vez como a *práxis* se distingue da produção, já que nesta o fim é mais definido ou já é dado, ao passo que na ação o bem é delineado conforme o ato.

A ação escolhida não é apenas instrumento e controladora do fim por se dizer sim ou não ao ato possível. Há algo ainda mais forte, visto que ela é a própria realizadora do desejo por ter encontrado a forma concreta e adequada de satisfazê-lo. Graças à presença de princípios morais, torna-se mais evidente

a necessidade de encontrar objetos (particulares e sensíveis) para que o princípio não permaneça abstrato. Mas tais princípios devem ser tratados com cautela no pensamento de Aristóteles, pois não são suficientes para mover alguém. Quando a ênfase acerca das ações racionais é dada sobre os princípios que delineiam a ação, tal forma de ato pode ser observada por outra perspectiva, mas que talvez não demonstre tudo o que está envolvido na ação racional.

II.9. Silogismo Prático

O aspecto moral e a investigação acerca da virtude humana servem de reveladores da forte união entre meios e fim na ação humana (*práxis*), pois há investigação e decisão acerca dos meios para realizar o que inicialmente é tomado como bem apenas em abstrato; isso resume o papel da razão enquanto *cálculo*. Quando se fala que as ações racionais podem ser notadas pela via do movimento por princípio, é interessante incluir alguns pontos acerca do que ficou conhecido dentro da filosofia aristotélica como silogismo prático.

Não há texto na obra de Aristóteles que revele com clareza no que consistiria a noção de inferência prática⁵³. Há referências sobre ela em alguns trechos (*De Motu* VI-VII, *DA* III, *NE* VI-VII). Apesar de tais excertos, não é fácil obter noções evidentes sobre o silogismo prático, pois o autor se limita a fornecer exemplos distintos que abrem espaços para diferentes formulações de tal tipo de inferência. O que se pode tentar compreender acerca de tais exposições aristotélicas é a tentativa de revelar um parentesco entre o raciocínio prático com o silogismo em sentido próprio ou mesmo com o silogismo teórico, também conhecido por dedução⁵⁴.

Dentre as diversas formas para considerar o silogismo, ele pode ser basicamente definido como a articulação entre duas premissas, cujo resultado é uma conclusão proveniente das mesmas ou que decorre das premissas. Em meio às premissas, existem três constituintes, o termo maior, o termo médio e o

⁵³ Cf. ALLAN, D. J., 1955.

⁵⁴ Os tipos de silogismos variam conforme as características das premissas. Caso sejam necessárias, o resultado também será necessário; tal tipo de silogismo, apropriado para a ciência, é a dedução (*Primeiros Analíticos*). Porém, as premissas podem ser apenas aceitas, sem que sejam necessárias; isso torna o resultado também aceito apenas em função do tipo das premissas. Esse outro caso pode ocorrer numa situação em que se trata de *retórica*, não de demonstração científica, como no caso de dedução.

termo menor. A forma elementar de um silogismo pode ser expressa da seguinte forma:

P1: M – G	P: termo menor	P1: primeira premissa
P2: P – M	M: termo médio	P2: segunda premissa
_____	G: termo maior	C: Conclusão
C: P – G		

Nota-se a articulação entre P1 e P2, o que gera C. Essa ligação se dá pelo termo médio (M). Caso se trate de silogismo teórico ou de uma dedução, considera-se que a conclusão é necessária, pois se trata de um resultado gerado mecanicamente a partir das premissas ou *uma resolução meramente formal*. Vale acrescentar que as premissas são dados que devem ser intuídos, ou seja, devem ser imediatamente conhecidos sem que sejam alcançados por conclusão dedutiva. Isso serve para ilustrar um pouco da estrutura silogística. Não há necessidade de entrar em outras questões ou de apresentar os limites da tese lógica aristotélica.

Aristóteles aplica algo dessa estrutura lógica para as ações racionais, porém entram outras características. A primeira ocorre pelo fato de que a primeira premissa (P1) do silogismo prático não é necessária ou intuída à maneira do silogismo ligado à ciência, pois se trata apenas de preceito que pode ter diversas origens. A segunda é a entrada da percepção na segunda premissa (P2), pois apenas com essa faculdade é que se identifica o caso particular que participa do preceito dado por P1. Por fim, a conclusão da inferência prática não se limita a uma conclusão discursiva à maneira do silogismo teórico, pois para que ela ocorra, é preciso que o agente ponha realmente em prática o que foi afirmado.

O Filósofo fornece o seguinte exemplo:

P1: Carne branca é boa para saúde humana.

P2: Este pedaço de frango é uma carne branca (e eu sou um ser humano)

C: Alimento-me com ela.

Em P1, é visível o preceito geral seguido ou que o agente acredita. Na primeira premissa, indica-se que há uma espécie de coisa que é boa para determinado tipo de agente. Para que a ideia geral nessa instância se concretize, é preciso encontrar amostras de coisas que se enquadrem nas duas categorias citadas em P1. Essa instância seria a base fixa que sustenta o restante do processo.

Em P2, o agente se vê diante do objeto que permite a realização do que é indicado pela primeira premissa. Em um limite, o agente pode refletir e notar que ele também pertence a uma espécie (“eu sou um homem”) para a qual o objeto de outra categoria (“este peito de frango é carne branca”) é benéfico. Não há necessidade de o agente conferir a categoria de todos particulares envolvidos na ação, pois ele não precisa, por exemplo, lembrar-se em todo ato que “eu sou um homem”. O que Aristóteles busca é esclarecer a organização subjacente ao silogismo prático, o qual por sua vez revelaria a estrutura da ação humana.

Na segunda instância, P2, há uma movimentação para encontrar o que se enquadra no preceito de P1. O próprio objeto particular não é descoberto pela inferência, que depende que o agente o *perceba* efetivamente. Não é o raciocínio que mostra que o objeto diante do agente pertence à categoria expressa em P1, visto que é preciso que a pessoa identifique a coisa por meio dos seus próprios sentidos.

O esquema do silogismo prático se completa quando o agente parte para encontrar o objeto, que é descrito em abstrato em P1 e que é efetivamente reconhecido em P2, sendo que neste segundo ponto entra o apoio da percepção sensível.

O silogismo prático pode ter bom papel ilustrativo da ação prática por formalizar tal tipo de ato. Todavia, não parece ir tão longe, visto que representa mais um revelador do aspecto formal da ação racional, mas não da causa eficiente do ato⁵⁵. É preciso, por exemplo, a participação da percepção sensível, que ainda permanece algo fora da inferência prática. Para considerar o que realmente motiva o agir humano, o mais importante ainda me parece ser a investigação de outros conceitos da *Ética Nicomaquéia*. Isso não tira o mérito da função da inferência prática. Tudo indica que ela serve de complemento

⁵⁵ AUBENQUE, P., 1963, pp. 140-143.

para a teoria da ação, já que amplia a investigação da presença de razão junto às ações sem se contrapor ao que é apresentado na teoria da ação na *Ética Nicomaquéia* (EN III).

A inferência ligada às ações também é útil para considerar como alguém virtuoso age, pois essa pessoa ganha tal rótulo por seguir boas regras (P1) que lhe permitirão bem viver. Ainda mais importante, ele reconhece o que é o melhor para ele nos casos particulares, ou seja, ele não apenas sabe que tal gênero de coisas é bom para sua vida, mas, ainda melhor, ele sabe identificar o objeto particular que é bom para ele, pois tal coisa pertence à categoria de objetos bons para os seres humanos.

A inferência prática é muito útil para investigar o caso da *akrasia*, que dentre outras definições pode ser entendida como o abandono da crença por parte do agente. O agente teria o P1, mas por uma causa ainda muito obscura acaba por não efetivar P1, pois haveria alguma falha na passagem para P2. Assim, não se chegaria à conclusão C, que seria a ação que fecharia todo o esquema do silogismo ligado ao ato⁵⁶.

O silogismo prático ganhou ênfase entre os comentadores que queriam a todo custo encontrar uma correção feita pelo próprio Aristóteles para a tese que seria problemática na *Ética Nicomaquéia*: a deliberação e a escolha limitadas a ter papel apenas juntos aos meios e jamais junto ao fim. Com o silogismo prático, também seria possível interpretar a filosofia moral aristotélica a partir de imperativos expressos por P1⁵⁷. No entanto, apesar de parecer incluir uma regra, o silogismo prático não insere a ideia de preceitos motivadores ou receitas morais na filosofia aristotélica. Além disso, Aristóteles valoriza muito a percepção do particular dentro da virtude; por exemplo, no que se refere à virtude, aquele que reconhece que “esta carne de ave é carne branca” é superior a quem apenas diz que “carne branca é boa para a saúde humana”. Por isso, ele afirma que o melhor é ter a experiência (dada pelos sentidos) (EN VI 7 1141 b15-22).

O silogismo prático funciona como uma observação em *terceira pessoa* acerca das ações, o que dificilmente pode servir de motivação para agir. Assim, a inferência prática pode ter o seu valor, mas continuo a investigação sobre a

⁵⁶ Isso é tema central dentro do EN VII.

⁵⁷ WIGGINS, D., 2010, p. 137.

teoria da ação racional do seu ponto de vista interno, não do formal, segundo a filosofia de Aristóteles.

II.10. Controle de si

O movimento ocorre para buscar algo que traga prazer ou para evitar algo que gere dor. Há preferência por certas coisas e não por outras, e isso é dado pelo desejo, o qual é fundamentado pela disposição de caráter, a cristalização do hábito. A ação ocorre para buscar o objeto que propiciará prazer (ou para evitar aquilo que poderá gerar dor). No caso dos animais, a ação ocorre imediatamente em função do prazer (ou da dor) suscitado pelo objeto, sem se darem conta de todos os empecilhos e consequências que virão com o prazer momentâneo. Já os seres humanos, podem ponderar sobre a maneira de atingir o bem desejado, considerando o melhor caminho e os resultados oriundos do objeto que se quer. De certa forma, essa consideração pode influenciar o próprio desejo, já que revela o que compõe o fim e mostra de maneira ampla a viabilidade em buscá-lo.

Como foi visto, Aristóteles foi criticado por ter localizado o poder de decidir apenas sobre os meios e não sobre os fins, ou seja, o agente não controlaria diretamente o seu próprio desejo. Assim, a razão seria incapaz de interferir na instância desiderativa. O ser racional é capaz de julgar os meios que permitem alcançar o fim, e isso fornece um panorama da qualidade dos elementos envolvidos na busca efetiva pelo bem desejado na medida em que investiga a viabilidade (em sentido amplo) de tal empreitada. O resultado dessa investigação é passado para a escolha deliberada, a instância responsável pelo início ou não da ação. Mostrou-se que a deliberação auxilia na elaboração efetiva do caminho e dos próprios constituintes do que é identificado como bom; o processo investigativo é tomado pela escolha deliberada, que por sua vez sintetiza o objeto desejado, e o cálculo faz com que se inicie a ação que trará efetivamente o fim. A escolha pode ratificar o desejo, outrora em estado mais simples, mas já considerado um bem, ou sugerir seu abandono após o aval ou a recusa do cálculo deliberativo. A decisão de agir ou não é função da escolha deliberada. Há o poder racional de ponderar e de decidir buscar o objeto desejado.

Pode-se ter certo comando sobre o fim enquanto há controle sobre as ações. O agente transforma o que é apenas um desejo simples e tênue em algo concreto (*EN III 2-3*). Quando notada a falta de condição para que se chegue efetivamente ao bem, o agente pode buscar alternativa ou mesmo suspender qualquer forma de ação. Todavia, pode ainda haver aqueles que insistem no problema dos limites do controle racional, pois mesmo que expresse controle sobre o objeto que lhe trará efetivamente prazer, o agente não poderia de forma alguma mudar o que lhe seria mais fundamental, o seu desejo; por exemplo, no caso acima, *querer* algo saudável.

A razão, representada pela deliberação e pela escolha, não tem realmente poder direto sobre o fim ou de fazer com que alguém deseje imediatamente uma coisa ou outra. Logo, ainda não estaria comprovado o poder efetivo do agente sobre o que faz por ele estar sujeito à sua disposição e aos seus desejos de maneira inexorável, pois haveria ainda uma região intocável. Quer-se qualquer coisa desde que seja da categoria X, o que reforça o pensamento de que se o agente pudesse trocar a chave, ele jamais poderia trocar a fechadura. Disso se pode inferir que, caso não se possa trocar a fechadura, jamais é realmente possível trocar a chave, pois apenas um modelo de chave destranca a porta.

Com esse ponto limite, Aristóteles ainda poderia ser, então, colocado novamente no mesmo grupo daqueles que viram pouca ou nenhuma capacidade na razão para criar qualquer mudança, movimento ou desvio no desejo do agente. Não resta dúvida sobre a necessidade de haver desejo para que ocorra movimento humano, mas não se pode afirmar com segurança que apenas o desejo move sem que jamais possa ser impedido.

É viável considerar se existe algum domínio sobre a parte desiderativa caso não se queira cair em um tipo de naturalismo de caráter. A virtude completa exige o aprimoramento das duas partes da alma, ou seja, virtude moral e virtude intelectual. Se o agente tem uma disposição, ele teria apenas virtude moral e isso poderia ser considerado apenas uma obra da natureza ou do acaso; não seria virtude em sentido estrito. Caso alguém tenha apenas um bom estado da parte calculativa, mas não dos seus fins, ele pode ser apenas um perverso que raciocina bem. Afinal, o fim permaneceria longe da alçada do próprio agente?

*

Durante a infância, o homem tende a agir quando o objeto desejado é apenas percebido, de forma semelhante ao movimento animal. Gradualmente, graças ao processo educativo, para o qual está apto por natureza a participar, ele aprende a não ir imediatamente em direção ao desejo em estado bruto, mesmo sem que a faculdade desiderativa desapareça. Ele, então, passa a calcular e a decidir antes de se dirigir ao que deseja. O ser humano não é mais levado pelos objetos como seus antigos companheiros de natureza. O animal racional tem desejos como o restante dos animais.

Quando ganha independência racional, o agente pode se policiar e perceber aquilo que é melhor para ele por meio do cálculo dos meios. A ideia central para entender como alguém pode dominar os seus fins está no fato de que o agente humano constitui efetivamente seu objeto desejado por ser antes de tudo senhor *direto* de suas ações, apesar de ser senhor *indireto* de suas disposições (EN III 5). Aristóteles reconhece que ninguém se torna injusto porque quer, mas por ser capaz de praticar ou de não praticar ações injustas o agente se torna responsável por adquirir esse caráter. Certamente, não se é responsável por adquirir uma disposição na fase inicial da vida, pré-racional, mas, alcançada a razão, é possível olhar para a própria disposição assim como é possível olhar para as próprias ações, mesmo que não seja tão fácil controlar a disposição da mesma forma que se é capaz de controlar as ações. Existe o controle sobre a disposição da mesma forma que há controle no lançamento de uma pedra, apesar da dificuldade em recuperá-la após tal ação. Porém, o início do processo é responsabilidade do próprio agente. Ninguém deixa de ser injusto apenas por um ato isolado, mas apenas após um processo de readaptação do caráter a partir de repetição de ações justas.

Aristóteles realmente pensa que o desejo não é diretamente da alçada dos homens da mesma maneira que são as ações. Atrás dos desejos existe uma disposição de caráter que faz com que se persigam certas coisas ou não. A disposição se forma a partir do conjunto de ações, que podem ser controladas pela escolha deliberada no caso do ser humano. Esse contribui para formar o seu caráter, o fundamento do desejo, sem que seja diretamente o responsável pelo que deseja. A habituação é importante, contudo o mais relevante é o controle que o agente tem sobre suas ações a partir da

voluntariedade, da deliberação e da escolha deliberada, que permitem algum controle por parte do agente ao menos sobre seus impulsos e inclinações⁵⁸.

A voluntariedade das ações é transmitida para o caráter, mesmo que a formação deste não seja diretamente voluntária. Se há responsabilidade pelas ações, abertas aos contrários, também há responsabilidade sobre a disposição, que será aberta aos contrários, apesar de não ser da mesma forma.

As ações e as disposições não são voluntárias do mesmo modo; com efeito, de um lado, somos senhores de nossas ações do início ao fim, desde que conhecedores das circunstâncias; de outro, somos senhores do início das disposições, mas o acréscimo caso a caso não é distinguível, assim como ocorre nas doenças. Porém, porque estava em nosso poder nos servir assim ou não assim, por esta razão são voluntárias (EN III 5 1114 b30-a3).

Quando o autor da *Física* afirma que “ninguém é miserável voluntariamente nem bem-aventurado involuntariamente” (EN III 5 1113 b15), ele quer realçar o poder indireto sobre a disposição. Mesmo sem querer ser voluntariamente miserável ou vicioso, acaba-se tornando uma dessas coisas pelo controle da ação ou pela posse do princípio interno de ação. “A maldade é voluntária”, pois se agiu com maldade ou tinha-se o princípio motor que gera a maldade.

Chama a atenção o fato de se falar que há controle sobre a disposição apenas no início, mas não sobre o que se segue, as ações. Entretanto, há controle total sobre as ações. Como esse domínio sobre as ações não pode ser diretamente revertido em controle total sobre a disposição? Talvez Aristóteles pense que a disposição possa interferir sobre as ações com poder superior ao que as ações possam exercer sobre a disposição de caráter; elas teriam maior poder inicialmente, mas pouco a pouco o passariam para a disposição de caráter. Contudo, mesmo com menor poder, as ações (tomadas isoladamente) continuam a corroborar a disposição e tudo indica que estão sob o poder do agente em absoluto. Como foi dito, parece haver um esquema que se auto-alimenta, em que as ações engendram e mantêm a disposição de caráter e esta continua servindo de fonte para aquelas.

⁵⁸ IRWIN, T., 1990, p. 165.

II.11. Ação, razão e responsabilidade

Parece estar claro para Aristóteles que o puro desejo não é moralmente avaliável caso não seja possível qualquer forma de controle sobre o mesmo por parte do próprio agente e que sem tal controle não haveria virtude tipicamente humana; do contrário, tudo ficaria a cargo da natureza (*EN* II 2). Geralmente, a razão pode interferir junto ao ato. O ser humano, por ter faculdade racional, pode perseguir o bem ou não e pode influenciar na alteração da sua própria natureza, já que adquire um caráter ao longo das ações praticadas. Aristóteles é sensato ao notar a responsabilidade, sobretudo, nas ações. Tudo pode começar por um objeto almejado, mas o controle sobre o ato não vem necessariamente do exterior.

Visto que o fim é, então, objeto do querer e que as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e de escolha deliberada, as ações que concernem a elas são por escolha deliberada e são voluntárias. As atividades das virtudes envolvem estas coisas. Assim, por certo virtude está em nosso poder, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se estiver em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus (*EN* III 5 1113b3-b14).

Em último caso, mesmo que não se esteja disposto a buscar o que seria melhor, pode-se ao menos ser continente (*enkratés*) e recusar a procurar por um fim ruim, dado apenas por apetite, o qual pode ser atrativo, mas sem força suficiente para arrastar o agente como no caso da *akrasia*.

Aristóteles defende a responsabilidade humana a partir das ações, que engendram a disposição de caráter, a responsável pelos objetos desejados. Assim, o homem é totalmente responsável, porque pode agir ou não. Essa posição está bastante clara quando ele refuta a crítica dos que defendem o determinismo natural. Eles afirmam que os objetos desejados são dados por natureza, o que isentaria os viciosos da culpa, já que não poderiam agir de outra maneira, principalmente quando se defende que os objetos desejados

são a causa final da ação (*EN III 5*). Aristóteles rapidamente mostra que há responsabilidade sobre o objeto desejado da mesma forma que há responsabilidade sobre a disposição de caráter; desejam-se certas coisas porque se adquire uma disposição (oriunda do hábito).

O Filósofo radicaliza mais sua posição sobre a responsabilidade humana contra os que defendiam a isenção de culpa dos viciosos graças à suposição de que os fins ou as disposições fossem naturalmente fixados e inalteráveis, colocando-se fim à moralidade (*EN III 5 1114 b12-16*). Por meio de um argumento *ad hominem* (*GJ 216*), do qual ele infere que mesmo se as disposições ou as coisas desejadas fossem dadas por natureza, a *opção por persegui-las jamais se daria por natureza*, mas seriam por decisão. É visível que esse argumento não está livre de problemas, apesar de que a tese central fica a cargo do interlocutor resolver. É fato que animais têm seus fins dados por natureza, e o animal racional também poderia ter; entretanto, ao contrário do ser humano, aqueles não têm a faculdade racional, que poderia ser aplicada ao ato, o que lhes daria maior controle sobre o movimento.

Aparentemente, o caráter de virtuoso e de vicioso deveria ser aplicado mais à disposição. Contudo, Aristóteles desde o início (de *EN III*) deu a entender que esses caracteres devem ser associados à escolha deliberada, pois ela é responsável pelas ações, que são fundamentais para a voluntariedade humana e para a formação da disposição. A disposição de caráter pode ser considerada a base das novas ações viciosas, mas não se pode esquecer que, por outro lado, ela é ainda sustentada pelas ações, que por sua vez são orientadas pela escolha deliberada. A disposição é constantemente reafirmada pelas ações. Possuir esse poder é suficiente para gerar censura ou elogio, pois já era possível inteirar-se de tudo que estava em volta do ato e notar se seria moralmente viável levá-lo a cabo ou não. Mesmo que alguém diga que é levado pelos desejos, a não ser que tenha o intelecto afetado, sempre poderá não prosseguir com a ação viciosa. A *prohairesis* sempre mantém o seu papel, mesmo quando abandonada. Sempre é possível contrariar a disposição, mesmo com o assentamento dessa segunda natureza e com a dificuldade cada vez maior para revertê-la conforme o avanço da idade.

II.12. Ação, razão e virtude

A virtude completa exige que o bem seja correto e que os meios sejam verdadeiros, ou seja, que a deliberação descubra quais são os meios para que se chegue ao fim e se eles são (moralmente) adequados. A prudência sintetiza esses dois aspectos. O prudente é o bem treinado em relação aos desejos. Aristóteles fala de um tipo de visão bem formada (tanto acerca da boa regra quanto acerca dos particulares) por parte do *phronimos* (EN VI 11 1143 b1-15). (EN VI 11 1142 a33). O agente moral tem uma visão (*nôus* prático). Assim como o filósofo (*sophos*) ou o cientista apreende os primeiros princípios da sua ciência, há intuição de elementos últimos (*heskaton*)⁵⁹ na situação prática. Mas a visão que ganha para situações práticas não se limita à contemplação. Além disso, o bom agente também deve ter a percepção bem treinada para identificar os casos particulares sugeridos pela regra.

Isso reforça a o pensamento de que a virtude moral é oriunda mais de treinamento, até que se passe a ter bons desejos, já que haverá boa disposição. Porém, como foi mostrado, o agente racional é senhor indireto da sua disposição (e dos seus desejos).

Conforme o sexto livro da *EN*, para alcançar a virtude completa, o prudente também reconhece os melhores meios para buscar os fins (adequados), ou seja, o prudente pratica a boa deliberação (*euboulia*). O prudente para alcançar o seu bem, que seria o de qualquer um que estivesse na sua situação, reconhece o melhor fim, o melhor caminho para alcançá-lo, as melhores coisas para constituí-lo e o melhor momento para agir⁶⁰.

É admirável que para Aristóteles o paradigma para a virtude não está sediado em boas regras, já que a ação humana ocorre no campo do variável,

⁵⁹ ZINGANO, M., 2007, pp. 206-208.

⁶⁰ O vício em sentido estrito também parece exigir uma completude, pois apenas desejar mal não é suficiente para tornar alguém vicioso, basta notar o continente. Da mesma forma, o *akrático* não seria idêntico ao vicioso, pois apesar de agir e desejar mal, o incontinente reconhece a regra, sem praticá-la por algum motivo, mas se arrepende após o mau ato ser realizado (EN VII). O vicioso (completo) existe quando se quer realmente um objeto ruim e se desrespeita a regra sem sentir pesar. Além disso, Aubenque aponta bem que sempre se quer o bem (aparente), o que não trás mérito para ninguém, visto que pode não corresponder ao legítimo bem (AUBENQUE, P., 1963, p. 137.). Cabe ao agente investigar e revelar a verdadeira qualidade do seu objeto (EN III 3). Mesmo a intenção se revela por completo após a escolha deliberada, e não apenas pelo desejo inicial.

em que as coisas não acontecem necessariamente da mesma maneira ou como se pensa que irão acontecer. Assim, o caso exemplar é o prudente, homem que sabe encontrar os melhores meios (em sentido amplo) para chegar ao fim, que deve ser necessariamente bom. O prudente não é padrão de virtude humana por apenas bem deliberar, pois alguém que busca fins ruins pode bem calcular e até bem escolher, ou seja, pode não ter virtude moral e ter apenas virtude na forma de discurso. Aristóteles pensa que só se considera prudente quem tiver alcançado o ápice no bem agir e no bem desejar. O *phronimos* alcança a verdade prática por ter razão verdadeira, pois escolhe bem, e por ter desejo reto, já que tem boa disposição (EN VI 2 1139 a24). Isso porque o prudente tem a felicidade em vista, e para isso deve ter virtude completa, o que exige que sejam reunidas virtude moral e virtude da parte deliberativa no mesmo agente humano.

II.13. O lugar da razão perante as ações

Até aqui, toda essa análise faz pensar que a razão pode interferir de duas maneiras sobre o desejo. Uma seria na própria conversão do desejo em querer a partir do julgamento que considera algo um bem. A outra seria no cálculo dos meios que levam ao fim e na decisão de agir ou não.

Na filosofia de Aristóteles, a solução para que o agente controle seus desejos parece ir pelas duas vias complementares. Uma se refere aos meios como constituintes do fim. O desejo é materializado pelos meios que o formam, que são dados pela deliberação e que podem ser acatados pela escolha deliberada. A outra solução, que se junta à primeira, se dá pela capacidade do agente humano em controlar (indiretamente) sua disposição e seus desejos graças ao controle (direto) sobre suas ações ou de dizer sim ou de dizer não para a esfera desiderativa. Logo, parece que novas chaves podem mudar a fechadura.

Esse foi o panorama da presença do *logos* na *praxis* segundo Aristóteles, que ficou mais nítida a partir da introdução efetiva dos principais conceitos do terceiro livro da *Ética Nicomaquéia*. Mostrou-se que o Filósofo descobre papel relevante para a razão junto às ações humanas. Assim, ele não se torna inimigo total do intelectualismo. Porém, ele não atribuiu totais poderes à faculdade que diferencia os seres humanos dos animais. Se está

razoavelmente claro o que fornece lugar à razão junto às ações, ainda não está claro se essa faculdade não dominaria por completo as ações caso se trate da presença de um bem real em absoluto (de estilo platônico), pois pode-se lançar o pensamento que defende a impossibilidade de se desviar da busca pelo verdadeiro objeto quando identificado pelo entendimento. Esse problema pode ser retomado à frente.

O próximo passo é passar pelo processo do *surgimento da razão nos atos humanos pela ótica leibniziana* e começar a ver como ideias de Aristóteles podem ter sido importantes para essa questão muitos anos depois para uma filosofia que, apesar de ter seu próprio percurso, parece não recusar as influências que sofrera, principalmente as aristotélicas.

III – AÇÃO HUMANA EM LEIBNIZ

Até este ponto, fez-se o panorama acerca do paradigma leibniziano das ações racionais, o criador, e acerca da teoria aristotélica da ação. Pode-se razoavelmente notar o limite dado por Aristóteles à razão envolvida nos atos humanos. Feita essa fundamentação e conforme a proposta desta pesquisa, será apresentada a ação humana segundo o pensamento de Leibniz.

Ao mostrar como Leibniz entende a ação divina, pode-se entender como os seres humanos agem, já que são considerados semelhantes ao seu criador (*PNG* 9-14). Eles têm atributos divinos, porém de maneira limitada. Leibniz descobre o criador por notar traços divinos nas criaturas, o que lhe permite chegar à comprovação da existência do ser dotado de atributos livre de limites, no qual se destacam o máximo poder, o máximo conhecimento e a vontade perfeita. Em outro momento, há a inversão; como haveria uma fonte anterior ao mundo, pois tal plano é contingente e cuja série não se auto-explica, a existência das criaturas é que passa a decorrer da realidade divina. Passa-se a mostrar como as criaturas apresentam traços divinos, principalmente as racionais, para em seguida entender como suas ações se estruturam de modo semelhante ao do criador, mas em outra escala.

A partir do que foi apresentado no tocante à filosofia de Aristóteles, pode-se lapidar a teoria da ação humana no pensamento leibniziano. Talvez Leibniz molde teses sobre o agir humano não tão distantes do que fora desenvolvido pelo pensador antigo. Em Leibniz, aparentemente não é descabido afirmar que há conceitos que lembram as déias de voluntariedade, de deliberação e de escolha deliberada. Caso isso se comprove, ficará mais claro o motivo que o levou a invocar Aristóteles ao tratar da ação humana, como ela é resumida na *Teodicéia* (*Th* 34).

III.1. Ação em direção a um fim

É importante entender a ideia de fim para a ação, pois Leibniz a considera fundamental para o que é feito pelas criaturas, as quais são definidas em função dos seus atos. Um fim é sempre o *direccionador do ato*. Toda substância persegue um fim. Provavelmente inspirado pela tradição aristotélica, Leibniz afirma que a ação humana ocorre graças a um bem. Os seres humanos

agem assim como deus, que toma o melhor dos mundos como um bem e parte para a elaboração e criação da obra que melhor expressa seus atributos de ser perfeito.

Entretanto, dizer que uma substância *busca algo* parece ser uma contradição, pelo fato da independência absoluta do seu conceito. Logo no início da *Monadologia* (§7), está escrito que a mônada *não tem janelas* que permitam a entrada ou a saída de algo do seu interior, o que parece tornar falacioso o pensamento de que uma substância procura realmente um bem, visto que seria mais provável que isso indicasse a relação direta com algo que lhe é exterior. Isso é resolvido caso se mostre no que consiste essa noção de fim (direcionador) de uma substância.

Mas as dificuldades recomeçam, dado que para manter esse princípio da independência (*autarkeia*) das substâncias simples, Leibniz defendeu que cada uma tem princípio motor próprio. Cada uma é definida graças às suas ações e age em direção do seu fim por si mesma, fato esse que parece tornar falsa a suposta relação de cada substância com o mundo.

A explicação acerca das ações no mundo não seria bem ilustrada pelo modelo convencional que se vê na superfície das coisas, em que impera o movimento por contato ou como se normalmente uma coisa empurrasse a outra. O movimento no mundo não seria bem explicado caso ele fosse tratado como uma grande mesa de bilhar (*NE II xxi 4*), pois isso limita o movimento à ideia de que ele seria originado apenas pelo choque entre as coisas e cria espaço para a passividade. As legítimas ações dos seres no mundo se devem ao esforço exclusivo de cada um, sem que um ser possa de fato imprimir movimento nos outros.

Isso serve para mostrar que após provar a ideia da diferença do conceito de cada substância e da indicação da independência da mesma, Leibniz mostrou que a ação parte do próprio fundo de uma substância. Portanto, no mundo, haveria realmente diversos encontros entre várias substâncias onde a chegada de uma corresponderia à partida de outra, mas sem que o toque fosse a verdadeira fonte do movimento.

Para mim toda substância simples (isto é, toda substância verdadeira) deve ser a legítima causa imediata de todas as suas ações e paixões internas; e para falar com *rigor metafísico*, ela não tem nenhuma ação ou paixão a não ser que ela as produza. Aqueles que têm outra opinião, e que fazem Deus o único agente, se confundem sem motivo

na sua maneira de dizer, donde não lhe custarão ir contra a religião: além de irem radicalmente contra a razão (*Th* 400; sem grifo no original).

A radicalização da tese sobre as substâncias individuais gerou uma forte separação entre esses componentes do mundo. Essa explicação se diverge do que se nota no mundo visível, onde acontecem diversas relações causais entre coisas, onde há a impressão de umas serem empurradas por outras, o que traz novamente o problema da relação inter-substâncias. Leibniz entende que a legítima maneira como acontecem os atos é tão difícil de ser notada quanto a distinção das reais unidades do mundo, que vão para além da matéria. Dessa forma, ele distingue duas regiões, a real, expressa pela metafísica e notada intelectualmente, onde se entende que estão as substâncias, e a dos fenômenos, onde acontece a percepção sensível. São duas zonas que podem entrar em harmonia, pois aquilo que ocorre no âmbito das substâncias pode se exprimir no plano dos fenômenos. No campo das substâncias, há o império das causas finais por causa do argumento que trata das ações pertencentes aos respectivos seres. Mas esse plano da pura finalidade pode ser expresso pela relação de causalidade no plano sensível. O modelo convencional da bola de bilhar se enquadra perfeitamente nesta perspectiva, que não passa de uma ilustração clássica da idéia de causalidade eficiente, que dominava o pensamento dos modernos, ao contrário da de causa final, de inspiração antiga (*DM X-XI*), que está diretamente ligada à noção de *princípio motor interno acionado por um fim*.

Leibniz pede para que se fique atento ao que está escondido na região alcançada pelos sentidos⁶¹. Graças a vários problemas, Leibniz se viu obrigado a retomar o pensamento dos antigos para alcançar respostas que lhe fossem satisfatórias (*DM X-XI*). A ideia de substâncias fundamentadas

⁶¹ Leibniz parece ter uma atitude quase ao estilo platônico e que seria um prato cheio para os críticos da metafísica. Porém, os argumentos de Leibniz não são tão incoerentes quanto possa parecer, pois quando ele pensa a idéia de substância, ele não entende que ela esteja em outro mundo e que este plano apenas a representaria de forma imperfeita. Leibniz desenvolve a noção de substância individual graças a diversos problemas, dentre os quais a fundamentação real da matéria, um problema clássico. Além disso, ele sempre esteve muito atento às descobertas científicas da sua época, principalmente as que ocorreram em virtude do desenvolvimento do microscópio. Assim, sobretudo na última fase da vida do autor, as substâncias eram formuladas de maneira muito semelhante à noção de embrião que fora elaborada naquele período. Provavelmente, se esse filósofo tivesse vivido nos tempos atuais, na era dos aceleradores de partículas, a sua ontologia também teria outra fisionomia.

nas noções de matéria e extensão e a de que os movimentos se dariam apenas por causalidade eficiente foram as que não resistiram às investigações leibnizianas, mesmo que o plano visível as corroborasse. Ele nota a necessidade de tratar as unidades substancias em outros moldes, o de acompanhar a tendência clássica da filosofia de buscar realidades para além do visível com o auxílio do *logos*. O mundo dos fenômenos, captado pelos sentidos, torna velado aquilo que pode ser visto apenas intelectualmente pelas criaturas, e não pelos seus olhos convencionais. O mundo dos fenômenos é a representação do assentamento das substâncias, que é o encadeamento de suas ações, que são detectadas por um terceiro. Em suma, há relação entre seres por encontros marcados (em função da noção completa), os quais são objeto de percepção sensível de um outro, que por sua vez também participa ativamente dessas relações.

[...] todos os nossos fenômenos, quer dizer, tudo quanto alguma vez pode acontecer-nos, são apenas conseqüências de nosso ser. E como esses fenômenos conservam uma determinada ordem conforme a nossa natureza ou, por assim dizer, ao mundo existente em nós, o que nos permite, para regular nossa conduta, a possibilidade de efetuar observações úteis, justificadas pelo acontecimento de fenômenos futuros e assim podemos, muitas vezes, sem engano julgar o futuro pelo passado; isto seria suficiente para se afirmar que esses fenômenos são verdadeiros, sem nos afligirmos a investigar se existem fora de nós e se outros os apercebem também (*DM XIV*).

As supostas interações sensíveis entre criaturas geram a impressão das relações causais, como no exemplo da bola que impele movimento sobre a outra na mesa de sinuca, fato que não ocorre no âmbito metafísico. Mesmo a suposta potencialidade passiva está presente apenas na matéria, mas como esta é do campo dos fenômenos, não é difícil concluir o que se segue, a saber, a total ausência de passividade no plano metafísico. O mundo sensível aparece em função da conjugação e do ajuste de todas as substâncias que o compõem.

Apesar da harmonia entre *o reino das causas finais* com *o das causas eficientes* (*PNG 3*), o campo dos fenômenos também esconde outros pormenores. Uma deles, que se vale do argumento de como a substância é moldada, é a impossibilidade de haver algo realmente estático no mundo, apesar do que aparece (*phainomenon*). Uma substância existe enquanto se mantém em movimento, já que ela é uma constante *passagem da*

potencialidade ao ato, ou seja, ela está em constante processo de *mudança* (NE II xxi 1).

Na medida em que acredito ter entendido a noção de ação, penso que dela se segue e que por ela se demonstra o já bastante tradicional princípio da filosofia: as ações são dos sujeitos individuais (*actiones esse suppositorum*). Penso que isso é tão verdadeiro como também a recíproca, a saber, que não apenas toda substância singular atua ininterruptamente, sem excetuar o próprio corpo, que nunca se encontra em repouso absoluto (O 491/GP IV 509)

Essa passagem resume a relação estreita entre ações e substância, que mostram uma reciprocidade: as ações estão ligadas aos seres, e os seres são definidos por serem fontes reais de ações, como vem sendo destacado. Não é difícil deduzir que a ausência de ação ou de mudança significa o fim de qualquer substância. *Por meio de suas ações é que um ser existe e se liga ao seu mundo*. Substância também é definida por ser algo em atividade constante.

O conjunto de ações de um ser em direção a certos fins é que o definem, pois mostram como agem e como se ligam a certo plano. Cada substância se distingue graças a processos que lhe são internos, cujo conjunto lhe é exclusivo. Acrescenta-se ao que foi visto na primeira parte outros itens ligados à metafísica leibniziana úteis para que se comesse a entender o fundamento das ações dos seres racionais.

III.2. Percepção

No ambiente fechado dos infinitos seres, o filósofo conclui que uma substância mantém relação com outra por meio do que ele chamou de *percepção*, que pode ser genericamente definida como *a representação do múltiplo na unidade* (Mon 10-14). Além das ações ou das tendências (qualidades que estão no cerne da noção de enteléquia), as substâncias têm percepções, que dizem respeito às suas *qualidades internas*. Leibniz reforça constantemente a tese da necessidade de distinção entre as substâncias graças ao que está no interior de cada uma. Os seres não podem se diferenciar apenas numericamente. A extensão e a matéria não se demonstram aptas para tal diferenciação; as propriedades individuais são o principal critério para essa distinção. As propriedades estão diretamente ligadas ao conjunto das ações de cada substância; é preciso entender a fonte desses atos. Nesse ponto, entram

as percepções, que têm não apenas a função de gerar as ações e a distinção de cada ser, como também o papel extra de ligar cada substância ao mundo com que ela se harmoniza.

Sem que estas duas dimensões não estejam separadas, no seu registro fundamental metafísico, o conceito de percepção não se limita à percepção sensível⁶², o que torna difícil apreender todo o seu sentido, o que não proíbe que se tente explicar um pouco no que consistiria a percepção em uma substância.

Na filosofia leibniziana, de alguma maneira um ser (de noção independente e completa) pode ter acesso ao que se passa no mundo que ele integra e se distinguir dos outros seres que o acompanham na formação do mundo que habita. Cada ser se diferencia pela sua atividade ou pelas suas tendências, que lhe são exclusivas, pois se outro ser praticasse as mesmas ações, isso poderia significar que se trataria de um só conceito para mais de um ser; algo inaceitável na filosofia de Leibniz. Para auxiliar na compreensão dessas características da substância que Leibniz encontrou apoio na *percepção*.

Uma substância sempre está em estado perceptivo, pois perceber é o fundamento básico ligado à própria existência dos seres. Em virtude da percepção, o mundo exterior entra na substância. A contraparte disso são as *representações* do plano em que os seres vivem. Pode-se dizer que enquanto percebe uma substância tem, por assim dizer, *imagens* do mundo.

A percepção se liga intimamente à atividade de um ser, porque assim como ele não interrompe seu estado perceptivo, ele também não se detém em uma percepção, mas busca novas percepções. A passagem de uma percepção para outra é chamada por Leibniz de *apetição*. Da mesma forma como as percepções são constantes, as apetições também o são. Elas também estão no centro das ações; são o princípio de *mudança* (PNG 2).

No pensamento de Leibniz, toda criatura age em função de um *fim* caso se pense que ela se move na busca por percepção. As percepções podem ser tomadas como direcionadoras das ações. Cada substância busca

⁶² A percepção sensível é um desdobramento do conceito fundamental de percepção como se notará em seguida.

novas imagens no mundo e, dessa maneira, cada ser se liga a um plano graças às suas *percepções*, que também serão fonte de ações por levarem a ocorrência de *apetição*. O conjunto das percepções de uma substância diz respeito diretamente ao seu conceito e faz com que a substância seja um ponto de vista exclusivo no mundo.

Já é preciso deixar claro que as atividades de todos os seres são primordialmente perceptivas e representativas (*NE II xxi 35*). Isso é apenas um passo inicial que não se interrompe por aí, já que as substâncias não buscam apenas aumentar suas percepções, mas também aprimorá-las, o que tem reflexo no seu estado ou nível de ser⁶³. Isso permite um enriquecimento de um ser, graças a um processo ligado às percepções, às apetições e mesmo ao prazer. Na filosofia de Leibniz, todo ser é movido por prazer, porém não pelo prazer como normalmente se conhece. Resta saber como se dá essa escalada na atividade perceptiva e que mudanças ela ocasiona nas substâncias e nas suas atividades.

III.3. Memória, alma e animal

A percepção representa o que há de mais básico em um ser, sua maneira essencial de se ligar ao seu mundo, de se distinguir enquanto ponto de vista e fonte de ação. A substância age basicamente graças a suas percepções e nunca perde essa característica. Porém, há alguns acréscimos na estrutura perceptiva dos seres e, com isso, há o que se pode chamar uma mudança na categoria de ser entre as criaturas.

Leibniz indica que certo grupo de substância não se limita à percepções imediatas, pois de certa forma guardam algo do percebido, podendo reconhecer a imagem do que já fora percebido quando elas se derem em situação parecida ou com uma imagem semelhante à fornecida pela percepção original. Isso resume o que o filósofo chama de *memória* (*PNG 4*).

Um ser capaz de guardar as imagens captadas anteriormente. Uma substância pode não apenas reconhecer situações e percepções semelhantes

⁶³ Martine de Gaudemar exprime bem esse pensamento a partir dos textos de Leibniz: Assim, a percepção é o modo de agir da potência criada (*puissance*) ou isso que gera um ser a partir da multiplicidade. A atividade da potência (*puissance*) é essencialmente uma atividade perceptiva ou representativa. Essa atividade é um progresso espontâneo, o que se traduz por um esforço contínuo em direção a um melhor-ser (*mieux-être*) GAUDEMAR, M., 1994, p. 106.

às de outrora, como também pode tender a percepções que tragam o efeito da imagem anterior ou da representação. Os seres capazes de guardar imagens passam a ser considerados animais, pois ganham outras características que os distinguem de seres em estágio simples.

Os animais têm outra qualidade que eleva a sua categoria de ser junto à aquisição de *memória*. Esse atributo pode ser considerado o nível mais básico de conhecimento que alguma criatura pode ter. Após determinado grau de desenvolvimento, uma substância conquista a capacidade de guardar certas sensações e de ter a memória junto às suas percepções.

(...) quando a mônada tem órgãos tão ajustados que graças a eles ganham relevo e distinção as impressões que eles recebem e, por conseguinte, também as percepções que os representam (como, por exemplo, quando, mediante a configuração dos humores dos olho, os raios da luz se concentram e atuam com maior força), então se pode chegar ao sentimento, quer dizer, até uma percepção acompanhada de memória, isto é, uma percepção cujo eco perdura durante muito tempo, fazendo-se ouvir na ocasião apropriada. Tal vivente é chamado animal; sua Mônada, alma (PNG 4).

Esse seria o processo de conversão das diversas percepções em memória. Ela gera um tipo de pré-saber, que é empírico. Um cachorro, por exemplo, pode lembrar quando foi ferido por uma paulada e fugir imediatamente ao ver outro objeto semelhante ao que o feriu. Mesmo que seja um conhecimento simples, ele pode associar o instrumento ao ataque a que foi submetido e prever de maneira simples que algo semelhante ao evento anterior pode acontecer novamente, independentemente de que tal previsão seja pouco certa (talvez a pessoa quisesse lançar o pedaço de pau apenas para que o cão o buscasse como forma de diversão). A experiência anterior é, então, reavivada no animal.

Nota-se que o animal já expressa um enriquecimento no seu processo de ação, já que não se limita a uma tendência tão básica. De alguma forma, o animal tende a perseguir um fim ou evitar o seu mal não se reduz ao simples movimento de um corpo bruto, como uma pedra que tende ao solo, por exemplo. Apesar de ter alguma afinidade com o movimento do tipo “a queda de uma pedra”, o movimento animal apresenta um acréscimo, a *imaginação* (derivada da memória), que fornece tendências dotadas de um aspecto predefinido em função de experiências anteriores e faz com que já exista desejo de renovar ou o de fugir de certas experiências. Por exemplo, buscar

um alimento que se notou ser saboroso conforme outra experiência. Por isso o autor passa a chamá-los geralmente de *almas* (*PNG 4*), ao invés de simples substâncias, detentoras apenas de força primitiva ou de tendência derivada de simples percepção.

No caso dos animais, suas percepções/representações e a busca pelo fim se tornam mais complexas, pois além de captar representações de coisas externas, eles guardam imagens desses objetos por meio da memória. O percebido permanece na memória, como se fosse uma espécie de *eco*. Eles não agem mais apenas conforme suas percepções, mas também segundo o que fica guardado na sua alma. Porém, os animais ainda se limitam a agir por *apetições*. Os animais agem caso tenham boas ou más lembranças, o que terá influência sobre eles quando se depararem novamente com as mesmas coisas. Eles passam a persegui-las ou a evitá-las conforme as paixões suscitadas pelos objetos. A paixão é uma espécie de *reação* e se relaciona diretamente com as duas principais sensações, a de *prazer* e a de *dor*.

Prazer e dor acompanham a lembrança da experiência (animal) com algo. O animal tem o primeiro contato com a coisa pela via perceptível. Após guardar na memória o que é fornecido pelos sentidos, passa-se a perseguir o objeto percebido em função da imagem, porque ela traz sensação agradável. A apetição impele o animal a buscar o *objeto-desejado-prazeroso*. Há o *desejo* de renovar constantemente as experiências prazerosas ou mesmo o de experimentar o que tem aspecto prazeroso; ainda no caso do animal, há também o *desejo* de evitar o que traz ou que ao menos parece ocasionar dor.

Essa ideia de buscar um fim ou de evitar mal no caso animal já coloca em cena as percepções sensíveis, que derivam das percepções simples. As percepções básicas dizem respeito aos seres em estágio inferior, ao passo que a percepção sensível já se refere a um conjunto de percepções que não são identificadas individualmente, mas de forma *confusa*.

Leibniz mostra que ao se perceber sensivelmente um objeto, independente dos sentidos mobilizados (visão, audição, olfato, paladar, tato), o animal seria afetado por *diversas percepções menores*, as pequenas percepções, ligadas ao fundamento ontológico de todas as criaturas. O autor da *Teodicéia* pensa que é possível notar que há detalhes escondidos nas percepções sensíveis. Para ilustrar a relação entre percepção sensível, ele

costuma se valer do caso de quando se está diante do mar, em que há um imenso som, o qual na verdade seria composto por diversos sons menores não percebidos separadamente.

III.4. Apercepção, espírito e ser humano

O enriquecimento perceptivo e, por conseguinte, o enriquecimento ontológico não se encerra com a memória e com o surgimento dos animais. Um ser pode não limitar-se a se fixar nas percepções cuja fonte é o plano exterior, pois ele também pode se voltar para as próprias percepções, gerando uma situação em que praticamente percebe suas percepções⁶⁴. Eis o que pode ser chamado de *apercepção*, que em resumo pode ser denominado, talvez de maneira imprecisa, de a *consciência das próprias percepções* e, por conseguinte, de si (*PNG 4*).

Há substâncias que podem não apenas focar-se em imagens interiores, mas que podem também focar-se no seu próprio interior, podendo notar como há o acesso às coisas externas e de como ela é afetada por isso. Dessa forma, elas podem ir para além daquilo que lhes aparece. Isso lhes permite descobrir conceitos, que de fato estariam no seu próprio fundo, e que não seriam originados da mesma forma que as imagens do mundo que lhe cerca.

Com a apercepção, além da capacidade de conceituar e de descobrir princípios, surgem diversas atividades mentais nas substâncias que derivam da capacidade de olhar para si, como o pensamento, a reflexão, o cálculo. Isso pode ser sintetizado pela presença da conhecida faculdade que levaria os seres a um nível superior na natureza, a razão, o *logos*. Dentre as substâncias dotadas de razão estaria o ser humano⁶⁵.

⁶⁴ Cf. RUSSEL, B., 1958, pp. 162-163.

⁶⁵ Além do criador, não se sabe ao certo se o ser humano seria a única criatura racional na perspectiva de Leibniz. Ele se refere a seres extraordinários, como anjos, mas isso também não deixa de ser uma suposição fundamentada na doutrina cristã. Quando Leibniz trata do problema da suposta maior quantidade de sofrimento do que de felicidade em meio aos seres humanos, ele afirma que nada impede que se suponha haver outros seres racionais que compensem a infelicidade nesta parte do universo etc. Suposições a parte, essa não é uma questão essencial para o desenvolvimento desta pesquisa; os únicos seres racionais relevantes são deus (apesar de que a existência desse suposto ser também levanta polêmicas, e por isso vem com letra maiúscula, já que pode não passar de uma mera hipótese) e, principalmente, ser racional.

Afirma-se constantemente o pensamento de que a criatura racional se diferencia dos outros seres vivos em função da razão. Leibniz, à sua maneira, compartilha dessa ideia. Serão ampliadas as explicações de como Leibniz coloca essa faculdade diferenciadora no horizonte humano. Isso será importante para mostrar como o filósofo pensa o agir dos seres humanos, que não são apenas animais, dotados de almas, mas também de apercepção, o que permite que sejam chamados de *espíritos*.

III.5. Razão e ser

Leibniz acredita que os seres humanos se encontram em nível superior ao animal, dado que além de percepção, já não mais confusas, e memória, eles têm a capacidade de *refletir*. Os seres racionais, os *espíritos*, não se limitam ao simples conhecimento causal, mas podem olhar para si enquanto criaturas e ter consciência das verdades eternas, das leis do mundo, da sua própria origem e, consecutivamente, do criador. Eles têm a capacidade de se reconhecer como legítimas substâncias ou de ter consciência de que são verdadeiros seres assim como deus (*PNG* 14). Eles podem valer-se das leis lógicas, por exemplo, do princípio de não contradição (*pnc*), fundamental para todo discurso e raciocínio (*Mon* 31-32). Os homens também podem descobrir o princípio que diz que *nada é sem razão (prs)*, a começar pela observação da existência do mundo ao invés do nada, que seria muito mais cômodo, mas infinitamente mais pobre em efeitos⁶⁶.

Para Leibniz, as percepções ainda são importantes para a maneira como as substâncias racionais se ligam ao seu mundo e de como elas agem. Diversas percepções ainda mobilizam a substância, mesmo que ela não as aperceba todas. Ter consciência de todas seria impossível no caso das criaturas racionais. Há uma parcela de eventos que afetam os espíritos, mesmo que lhe escapem da sua visão consciente ou racional e que ficam escondidos sob as percepções sensíveis. Assim, as criaturas dotadas de razão estão entre dois campos.

⁶⁶ Por fim, eles podem entrar em comunhão com deus, já que não apenas podem se ver como semelhantes a esse como também podem tentar imitá-lo por meio de ações similares às do criador.

Apesar de realizarem um salto na escala das substâncias, é preciso reforçar essa ideia de que os seres humanos não se desprendem do fundamento ontológico apresentado na filosofia leibniziana⁶⁷. O fundo não-consciente ou, em termos leibnizianos, *confuso*, a zona perceptiva é ainda essencial e não perde a sua função, servindo ainda de motor para os atos humanos. A razão também não suplanta o caráter de ser das substâncias não dotadas de apercepção. Em uma de suas críticas dirigidas a Descartes, que teria negado o grau de substância aos animais, pois apenas os seres dotados de apercepção seriam substâncias (*PNG 4*), Leibniz mostra que essa posição seria equivocada quanto à fundamentação ontológica, onde estão as substâncias simples, as enteléquias dotadas de percepção. O mundo é composto por infinitas substâncias, defende o filósofo alemão, que não são necessariamente racionais. Se não fosse assim, além de deus, apenas os homens seriam substâncias e o resto não passaria de uma infinidade de acidentes que cercariam aqueles. A apercepção não deveria ser tomada como *definidora* de ser, e sim como elemento que indica a categoria de um ser. Uma substância supera o estágio de possuidora de percepção e de memória ao começar a olhar para si e a extrair verdades independentemente da percepção proveniente do exterior.

Se para Leibniz a percepção continua como fundamento do acesso ao mundo e das ações de todos os seres, a apercepção permite que os espíritos possam aprimorar o modo como se relacionam com seu mundo. Para começar, há melhora no modo como acessam o plano em que se encontram, ou melhor, como o conhecem, pois a percepção mostra o universo de maneira velada. Cabe ao ser olhar para si para entender o que realmente está por detrás das impressões ocasionadas pelas percepções simples. Assim, pode-se falar no conhecimento humano na ótica leibniziana. Por causa da base aperceptiva, o conhecimento tem parentesco com a percepção, o ponto fundamental. Não parece absurdo afirmar que conhecer é de alguma forma perceber, mas voltado, sobretudo, para o próprio interior.

⁶⁷ Cf. GAUDEMAR, M., 1994, pp. 99-151.

Vale dizer que a memória também se encontra nos seres racionais, pois eles devem passar por todas as escalas a fim de elevarem seu nível de ser. A memória é fundamental para o conhecimento.

Um ser é afetado simultaneamente por diversas percepções, o que torna impossível ter consciência de todas elas; ele seria capaz de vê-las perfeitamente apenas se fosse dotado de entendimento perfeito ao estilo do criador, o que é impossível. Isso não impede que certos seres, os racionais, imitem um pouco o criador no que se refere à compreensão do mundo. Isso põe em cena diferentes níveis de *conhecimento*, que segundo Leibniz vão do obscuro ao perfeito (*DM XXIV e O 314-322*).

III.6. Percepção, saber e prazer

A elevação do nível dos seres não para com a percepção, pois há variação também na escala de conhecimento que se coloca sobre as percepções, sem renegá-las. Apenas Deus alcança o conhecimento perfeito, do qual os seres humanos têm apenas uma amostra. Os níveis de conhecimento em sentido estrito se referem apenas aos espíritos, visto que os outros seres se limitam às percepções.

Os objetos, ou melhor, as representações com que a mente opera são as ideias. Segundo Leibniz, as ideias se referem ao que está em nossa mente (*L 207*) ou podem ser as diversas expressões ligadas aos objetos, cujo acesso ocorre graças às percepções. As ideias não representam apenas objetos, mas também as relações entre as coisas; em suma, as ideias buscam espelhar o que é percebido ou o que é apercebido. Elas podem variar conforme a clareza com que conseguem exprimir o percebido ou representar mais detalhes acerca do objeto.

Por meio de uma gradação entre níveis de conhecimento e por um jogo de oposição, Leibniz monta uma hierarquia de tais graus de ideias ou de reconhecimento verdadeiro das coisas.

Inicialmente, o conhecimento pode ser *confuso* ou *claro*. O conhecimento confuso existe quando se distingue o objeto de outras coisas, mas ainda sem reconhecer suas diferenças. O conhecimento claro permite formar uma ideia distinta da coisa, mas sem que se reconheça os fundamentos

de tal diferença, o que faz com se distinga tal objeto por “um não sei quê!” (*DM XXIV*).

Após ter conhecimento claro, que já revela especificidades do percebido, o próximo passo é o conhecimento *distinto*, que realça melhor detalhes da ideia. A ideia acerca do objeto geralmente é complexa, o que leva à confusão e impede que se entenda melhor o percebido. A percepção sensível esconde pormenores que entraram nessa percepção final, a qual é composta por percepções menores que não prendem a atenção de quem as percebe ou não são captadas pela apercepção. É possível acessar alguns desses detalhes e ter melhor conhecimento acerca do representado.

Quando se chega às noções primitivas, adquire-se conhecimento *adequado* acerca do objeto. Chega-se às notas mais fundamentais que integram a ideia. Esse ainda não é o último grau do conhecimento, pois Leibniz entende que o conhecimento adequado é montado sobre símbolos, que auxiliam o pensamento. Para que um conhecimento seja perfeito, é preciso que se chegue a ele de forma imediata ou intuitiva, sem que se use de artifícios para ter tal saber. Porém, dificilmente os seres humanos podem chegar a tal grau de conhecimento, que seria o divino. De fato, Leibniz acredita que a maior parte do conhecimento humano é confusa, ou ainda, supositiva, visto que poucas vezes se chega a identificar as notas das idéias, o que levaria à identificação de percepções menores.

As percepções são esforço para se adquirir o que Leibniz chama de maior grau de distinção. Todo ser quer perceber melhor, o que significa que ele gostaria de aprimorar a qualidade da imagem formada a partir do objeto para que a ação seja mais dependente da própria substância. Caso a imagem não seja tão fiel ao percebido, um ser pode se deslocar por uma ilusão.

Uma substância reage de forma espontânea em direção ao desenvolvimento. Há esforço para que se ganhe maior grau de atividade e para que se fique menos suscetível a depender das puras aparências quase na mesma proporção em que se age. Isso também aumenta o grau de prazer, pensa Leibniz, pois quanto maior a elevação do nível perceptivo, principalmente com a entrada da razão, ganha-se mais prazer duradouro (*PNG 14 e 18*).

Pela dificuldade em se chegar ao maior nível de clareza nas percepções, há impressão de que há uma escalada das mais confusas às

perfeitas. Essa elevação do nível perceptivo está também ligada ao prazer que tais percepções podem suscitar, podendo ser prazeres extremamente efêmeros ou prazeres mais consistentes e permanentes. Leibniz pensa também o prazer de maneira descendente ao afirmar que “mesmo os prazeres sensíveis se reduzem a prazeres intelectuais confusamente conhecidos” (*PNG 17*).

Quando investiga o criador, Leibniz sustenta que esse ser se orienta pela máxima harmonia quando decide por realizar alguma obra. Leibniz afirma que a melhor obra é a que conjuga a maior quantidade de fenômenos com o máximo ordenamento ou com as leis mais simples. Isso gera um tipo de imagem do mundo, o qual deve ser belo graças à harmonia que o impregna, e isso chama a atenção do ser divino.

Algo semelhante acontece com as criaturas. Elas também buscam a harmonia graças às suas percepções, mas em nível inferior. Mesmo uma substância em estado simples buscaria de forma rudimentar a harmonia pela via perceptiva. No caso de tal ser, assim como Leibniz mostra não ser fácil entender por completo como se dá a percepção, ele também pressupõe a harmonia nesse nível fundamental. No caso dos seres humanos, haveria menos problemas em notar a perseguição pela harmonia, pois a razão é a mais apta para identificá-la. Isso enriquece a maneira de perceber e de agir dos seres dotados de entendimento.

III.7. As ações dos espíritos e vontade

Assim como os animais passam a agir de outra maneira a partir da aquisição da memória, os seres racionais também passam a agir distintamente conforme aquilo que lhes foi acrescentado, a razão. O aprimoramento dessa faculdade leva adiante a melhoria da condição dos espíritos. Pode-se adiantar que se os seres humanos imitam o criador quando percebem (e conhecem) o mundo, eles também o imitam em proporção menor quando agem. Se deus for colocado de lado, os espíritos são considerados por Leibniz o nível mais elevado das substâncias. A razão os capacita a não se limitarem apenas à condição de seres dotados de movimento por memória e imaginação. Falta

entender como a razão leva à modificação da potência primitiva⁶⁸, originada na região das percepções fundamentais (*Th* 91).

Como qualquer substância, os espíritos têm princípio interno de ação. As ações deles podem ser consideradas espontâneas, sem que isso queira dizer que ocorram sem motivo, o que jamais acontece no campo das substâncias, independentemente do nível do ser, como ainda será visto. Já que as ações de todas as substâncias são em último caso fruto das percepções e, assim, das apetições, que nada mais quer dizer que os atos ocorrem *em função da projeção* de um fim, esse mesmo mecanismo é transmitido às ações dos homens. Todo ser humano age por si em vista de um fim, pois antes de tudo as substâncias agem em busca de novas percepções. A diferença é que essa busca (ou fuga) pode ser mais elaborada, seja por causa da memória, seja por causa da razão.

O conhecimento permite melhor projeção acerca do que se pode fazer, mas não de maneira limitada como no caso do ato por memória, em que apenas se relembra do caso de modo simples, em função da experiência, sem conhecer a causa do fato. O ser racional pode agir não apenas porque se depara com algo semelhante ao vivido outrora; ele pode *agir por julgamento*. Para entender isso, é preciso colocar outra faculdade que entra no horizonte humano.

O ser humano, enquanto substância, também é definido por uma espécie de núcleo, que na linguagem leibniziana pode ser chamado de força primitiva ou potência (*puissance*), e também tem ações constantes ou mudanças derivadas das percepções e das apetições. Pôde-se notar que nos seres racionais há acréscimos no que se refere às suas percepções. Junto às percepções, existem as apetições, que exprimem a tendência constante para novas percepções; estas fornecem o fim para ação. Nos seres humanos, a tendência para os seus fins também é enriquecida. Surge a ideia de vontade, que está diretamente ligada à elevação do nível de ser ocasionado pela apercepção. Um famoso trecho dos *Novos Ensaios* indica boas informações sobre esse conceito:

⁶⁸ GAUDEMAR. M.,1994, p. 115.

Encontramos em nós mesmos o poder de começar ou de não começar, de continuar ou de dar cabo a várias ações da nossa alma e de vários movimentos do nosso corpo, e isso simplesmente por um pensamento ou por uma escolha de nosso espírito, que determina e comanda, por assim dizer, que tal ação particular seja feita ou não seja feita. Essa potência é o que chamamos de **vontade**. Seu uso atual é denominado **volição**. A interrupção ou a produção da ação que segue tal comando da alma se chama **voluntária**, e toda ação produzida sem tal direção da alma é nomeada de involuntária (NE II xxi 5, grifo do autor)

Além da própria idéia de vontade, os outros dois conceitos apresentados nessa passagem integram as ações humanas, a *volição*, o uso atual da vontade, e a *ação voluntária*, que nesse caso qualifica a própria ação oriunda da vontade. A capacidade extra do ser humano em relação aos outros seres é o seu poder de iniciar ou não suas ações, ou melhor, para utilizar o vocabulário aristotélico, *ele tem poder para os contrários*. É fato que, a princípio, toda ação está aberta para a opção contrária em qualquer ser; no caso dos seres racionais, porém, isso é feito com maior propriedade.

Em Leibniz, a *ação voluntária* é ação por vontade; ela inclui a espontaneidade, ou melhor, ela é uma modalidade de ação espontânea, mas não idêntica à espontaneidade, que é uma visão mais geral sobre o princípio motor e se aplica a todos os seres, graças à própria noção de substância. Todo ser age de maneira espontânea, pois tem princípio interno de ação. Suas ações vêm do seu fundo, sem a intervenção real de outro ser, a não ser do criador. Nem todo ser age a partir da vontade ou voluntariamente. A vontade é uma faculdade restrita a um grupo de seres e não participa do horizonte de todas as substâncias. No pensamento leibniziano, ela está ligada ao poder de ação, mas de determinadas substâncias, especificamente as dotadas de apercepção. A título de informação prévia, agir voluntariamente não é apenas ato por si, mas também é ação oriunda de uma ponderação, ou seja, por um motivo colocado pelo agente.

A vontade está ainda mais longe de se dirigir para um fim como tendência simples, apenas em busca de percepção, a qual mantém seu papel, mas que sofre transformação. Deve-se lembrar que o ser humano enquanto substância é afetado por diversas percepções, mas acerca da sua ação não se pode dizer que ele apenas se dirige para novas percepções, pois o mais adequado é afirmar que ele persegue um bem.

O surgimento dos fins ou dos bens dos seres humanos depende de outras duas capacidades, além da vontade: das percepções sensíveis e do entendimento. A criatura racional é constantemente afetada pelo que é transmitido pelos seus sentidos. Ele, no entanto, não permanece no simples estágio de passividade, uma vez que processa o que o mundo lhe apresenta. Dessa forma, surgem coisas que podem ou não agradar a alguém e fazer que este as busque ou as evite. Leibniz também coloca o prazer (no sentido mais genérico) como fonte de ação; a dor também tem o mesmo papel, mas em sentido oposto.

O ser humano guarda o que lhe afeta a memória e como possui a percepção, que nada mais é que o seu intelecto, ele pode refletir sobre as percepções sensíveis antes de apresentar as opções para a vontade, transformando efetivamente o objeto em um bem (a partir de um julgamento).

Os seres racionais têm uma tendência ou impulso (*conatus*) para determinada direção, mas não de modo tão imediato como acontece com os outros seres que não têm percepção. Os espíritos buscam seus respectivos bens e buscam apartar os males. Para ser mais rigoroso, eles vão em direção ao que lhes surge com aspecto de bom e evitam o que lhes parece pior. Como o ser humano pode olhar para si, ele também pode calcular as vantagens que determinada coisa lhe traz. Começa, dessa forma, a surgir a imagem divina nos espíritos.

As criaturas tendem a buscar os seus respectivos fins. No entanto, elas podem ser impedidas de realizar o ato. Eliminado o obstáculo, a natureza da substância faz com que ela vá em direção ao seu bem, o que também é válido para o ser humano. É óbvio que o caso deste se torna mais complexo graças à presença da vontade, dado que não apenas os obstáculos como também a vontade podem interromper a ação. Conforme a natureza humana, o foco principal da ação está na associação entre o querer e o poder, e as barreiras não estão sob o jugo do próprio homem, mas apenas o *seu poder de decidir* o que fará ou não enquanto possibilidade de ação.

Até aqui, foi possível introduzir, grosso modo, como Leibniz colocou o intelecto sob o horizonte humano e como ele já leva a uma mudança na modalidade de ação humana, pois permite que surja a vontade. O

entendimento aparece num processo de mudança do nível de ser, onde a apercepção eleva um grupo de substâncias ao grau de espíritos. Por ora, pode-se facilmente ser aceito que o intelecto tem grande destaque na distinção dos espíritos. É preciso notar não apenas como ele vem acompanhado de vontade, mas também como ele se associa a ela, o que permite notar melhor de onde vem o princípio motor dos seres racionais.

III.8. Substância, vontade e ação

Como foi visto, toda substância simples tem seu princípio (interno) de ação. A substância pode ser definida em termos de movimento; ela é enteléquia, o que no pensamento leibniziano significa ter *força interna*. No ser há sempre *tendência*, pois ele sempre se dirige a algo, o que se refere às percepções. Além de agir motivada a partir de *um fim* que a direciona, cada substância sempre *se move por si*. Leibniz não pensa que o movimento das infinitas substâncias se daria pela via da eficiência, como se fosse originado por choque direto oriundo de qualquer objeto. O filósofo alemão considera que *a finalidade* ou a busca por um fim gera a melhor explicação para o movimento de uma substância.

O animal já teve um ganho ao ter adquirido memória, pois já apresenta uma tendência mais elaborada em função daquilo pelo que ele passou. Contudo, essa criatura ainda não consegue ir para além das apetições, a modalidade mais simples de tendência, pois ainda não é capaz de entrar no seu próprio universo perceptivo. O animal acaba se limitando de maneira simples à busca daquilo que é mais agradável e pela fuga do que traz sofrimento, limitando-se apenas à situação presente e com pouca preocupação com o futuro, principalmente o de longo prazo, em que se fala de felicidade.

No caso dos seres humanos, a busca pelo fim é ainda mais complexa que a do animal. Normalmente eles não perseguem seus fins somente impulsionados pelas lembranças de coisas agradáveis ou desagradáveis, que têm papel importante para quem busca um fim e envolvem prazer e dor. A criatura racional persegue o que lhe traz prazer ou evita o que lhe traz dor, mas também costuma ter preocupações com os efeitos futuros das suas opções. A vontade o habilita a começar ou não suas ações, mas ela leva coisas em

consideração, segue *conselhos*, pois se assim não fosse, os seres humanos estariam limitados a agir exclusivamente por apetições.

Como todos os seres, o homem tem princípio motor interno, pois age por si, não dependendo de algo que lhe seja externo. Os seres humanos podem guardar algo de suas experiências graças à memória. Quanto às suas ações, o homem apresenta ainda maior controle, visto que pode ponderar ou pesar razões antes de optar pela ação. A *vontade* é um tipo de tendência, um *conatus*, mas em estágio mais avançado, representando a faculdade que impulsiona o homem em suas ações. Nessa faculdade, não se trata apenas de um fim a ser buscado. Apesar de também envolver prazer e dor, sem limitar-se a tais sensações, o objeto da vontade é tomado como *bem* ou como *mal*. Para que algo apareça como bem ou como mal, é preciso que ele seja *julgado* ou enquadrado em uma das duas categorias.

A vontade é essencial para que o ser racional possa iniciar os atos que lhe são típicos. Isso pôde ser visto no caso do criador; para Leibniz, o criador quer sem dúvida realizar o plano que mais convém a um ser perfeito, que pode identificar o objeto mais harmonioso possível. Isso indica que deus quer se valer dos seus atributos onisciência e onipotência da melhor forma. Sem dúvida, o criador poderia fazer qualquer coisa sem preocupar-se em realizar um mundo bem ordenado, justo e equilibrado, mas isso seria inadequado para o senhor das perfeições. Deus tem sua vontade orientada, no seu caso em direção ao melhor; a indiferença em nada combinaria com o agir divino. Na verdade, como já foi parcialmente mostrado, a indiferença não combina com qualquer ser, pensa o autor da *Teodicéia*.

III.9. Vontade e liberdade de indiferença

A ideia de vontade, para Leibniz, pode ser adequadamente compreendida quando tratada no contexto da objeção que indica que o verdadeiro poder humano sobre suas ações se deve à *liberdade de indiferença*. Os defensores dessa idéia⁶⁹ entendiam que se a ação humana fosse direcionada por algum objeto que a motivasse, isso pressuporia algo exterior ao sujeito, o que representaria a falta de legítima autonomia por parte deste.

⁶⁹ Walter King, por exemplo. Cf. *ThK* 1-2.

Dirigir-se a algo específico por causa de uma inclinação motivada por algum objeto representaria falta de liberdade, que antes deveria ser a capacidade de perseguir qualquer coisa em virtude do *querer*, sem que nada, além da própria vontade, prendesse a atenção do sujeito. Conforme essa opinião, deus, por exemplo, agiria apenas por vontade, sem mais nada para lhe auxiliar, o que representaria a máxima noção de liberdade.

O bem ou o mal humano é forma de representação. Assim como as percepções geram representações nas enteléquias e a memória retém algo nos animais, o ser humano tem igualmente representações internas; claro que mais ricas e que chegam à sua vontade, a qual por sua vez orientará os atos do ser racional. Da mesma maneira que os movimentos de outros seres, as ações humanas se ligam às coisas externas, porém neste caso dependem da representação de algo a título de bem ou de mal (*ThK 18*). As substâncias são absolutamente fechadas em si mesmas, mas se relacionam com o seu mundo, seja a partir de simples percepções, seja pela memória, que fundamentam as representações.

Enquanto mediado por representação, o objeto fornece direção ao ser, que se move por si. O critério para a escolha humana começa a partir do que surge como bem, pois “na natureza, não se encontra de forma alguma Eleição que não seja feita a partir da representação anterior do bem ou do mal, de inclinações ou razões” (*ThK 2*).

Conforme a filosofia leibniziana, a liberdade de indiferença mina o campo da moralidade. Seria mais provável que a indiferença geral levasse a um destas duas situações, à paralisia total ou ao império do caos. Existe o célebre exemplo do *Asno de Buridano*, animal esse que morreria de inanição entre dois recipientes que lhe estariam diante, um de comida e outro de bebida, por não conseguir se decidir em que direção iria primeiramente. Se não acontecessem casos de paralisia como esse, seria mais provável a presença do estado de puro acaso, pois todos fariam o que bem entendesse, sem nada para direcionar suas vontades. A inexistência de critério para a determinação da vontade não seria a melhor solução para expressar a maneira como se dá ação tipicamente humana.

Leibniz entende que a liberdade de equilíbrio, enquanto justificativa para a máxima liberdade, não vale nem mesmo para o criador, por não ser adequada a essa figura. Se deus tivesse vontade absoluta, sem nada para

direcioná-la, a não ser ela própria, ele seria um tirano, cujo domínio seria dirigido pelo puro *capricho*, outro nome que o filósofo usa para denominar a liberdade de indiferença. Leibniz já reprovava quem admitia a ideia de liberdade de equilíbrio no caso de deus, a ponto de acreditar que as verdades do mundo seriam sustentadas apenas pela vontade divina, ou seja, o que o criador quisesse ganharia o *status* de verdadeiro, sem que houvesse a autonomia da verdade.

Seria inviável pensar a indiferença como o máximo critério de superioridade de liberdade, pois seria pensar que as ações que provêm do nada seriam as melhores; nesse caso, viriam apenas da vontade (vazia de motivação). O criador, assim como as criaturas, deveria ser movido não de modo absoluto, sem que nada tivesse qualquer efeito sobre suas motivações (*DM III*), mas também a partir de qualidades presentes nos objetos, as quais deveriam independender do próprio agente.

Quando dizemos que uma substância inteligente é movida pela bondade do seu objeto, não pretendemos [dizer] que esse objeto seja um ser que existe fora dela; basta-nos que ele seja conveniente. A representação é que age na substância, ou melhor, a substância age sobre ela mesma tanto quanto é disposta e afetada por essa representação (*Thk 21*).

Retoma-se a independência de cada ser criado, que é baseada no seu conceito, o que gera a espontaneidade. Porém, isso não deve servir de argumento para defender a liberdade de indiferença. Existe acesso ao objeto por parte da substância, mesmo que o restante do processo de reconhecimento e de valoração da coisa lhe seja interno; o próprio julgamento não é voluntário. Essa operação judicativa aplicada ao objeto, a qual orientará o restante da ação, não corrobora o empecilho criado pelos defensores da liberdade de indiferença, que pensam que caso a ação ocorra graças a algo considerado um bem ela seria quase por necessidade geométrica.

Há sempre um objeto que prende a atenção do agente, e este não pode simplesmente agir sem qualquer motivo ou *razão*. A escolha sem motivo ou a indiferença de equilíbrio não é privilégio nem para deus, porque vai de encontro à máxima racionalidade do mundo. Se o criador também agisse ao sabor do acaso, por meio de decreto absoluto, ou seja, sem critério ou pela vontade desligada de qualquer motivo, ele perderia crédito no que diz respeito

à sua condição de ser perfeito (*Th* 283). Com seu poder absoluto, mesmo ele age graças ao que lhe surge como bem.

Para mim, não obrigo de forma alguma a vontade a sempre seguir o julgamento do intelecto, pois distingo tal julgamento em relação aos motivos que vêm das percepções e inclinações insensíveis. Mas considero que a vontade segue constantemente a representação mais vantajosa, distinta ou confusa, do bem e do mal, o que é resultado de razões, ou de paixões ou de inclinações, ainda que ela também pudesse encontrar motivos para suspender seu julgamento. Porém, é sempre por motivo que ela age (*Thk* 13).

Vontade é um tipo de inclinação voltada para objetos convertidos por ela em bens (*Th* 34). Quando se quer, é porque se persegue algo ou porque há representação de alguma coisa a título de bem. Essa *constante tendência* incentiva os seres racionais a agir, ou ainda, funciona como causa motriz dos seus atos.

Não existe a liberdade de indiferença humana porque, antes de tudo, nenhum ser age sem inclinar-se para algo, inclusive as enteléquias. Apesar de se falar que uma ação pode ser indiferente ou sem motivo, Leibniz considera isso falso, pois isso jamais acontece na esfera dos seres. No caso dos seres racionais, eles tendem a uma dentre as duas opções contrárias ou ao menos diferentes. A vontade se inclina para uma das opções (*Th* 43), sem que se encontre em total equilíbrio.

III.10. A somatória das tendências

Em geral, quando já não se trata de um ser em estágio simples, o resultado final, a ação, é originado a partir de inclinações menores, ou seja, há o balanço ou a somatória de pequenas inclinações. Essa reunião não seria nada mais do que a representação da união das percepções menores, que acabam por formar a grande inclinação da substância (*Ibidem*). As pequenas percepções são inapercebidas, e a partir delas surge um tipo de grande percepção apenas após sua reunião, ou seja, a grande percepção e a apercepção têm ligação estreita. Isso mostra porque os espíritos não podem gerar ações indiferentes desde os seus fundamentos.

O fundo ontológico indica que sempre há percepção/apetite. Já que na base do movimento substancial, não por relação direta entre corpos, um objeto afeta uma substância não como causa eficiente, mas final (*ThK* 20). O campo

dos fenômenos pode até gerar a impressão de existirem atos sem motivo ou mesmo de ausência de movimento, mas não é o que ocorre realmente. A impossibilidade de indiferença e de repouso absoluto repercute no âmbito das ações humanas, percebidas especialmente no mundo visível, apesar de que este não expressa todo o rigor do campo metafísico⁷⁰.

Mesmo como faculdade complexa, o substrato da vontade ainda são as percepções simples. O homem é uma substância, mas também com qualidades complexas. Nele, há infinitas percepções como em outros seres, mas ainda há o acréscimo da apercepção. As percepções não deixam de influenciar-lhe; de fato, o conjunto dessas percepções ou dessas pequenas inclinações entra na composição da grande inclinação do homem ou de sua vontade. Segundo o autor, “há uma infinidade de pequenas inclinações e disposições de minha alma, presentes e passadas, que entram na causa final” (*Mon* §36), o que é outra maneira de indicar a tendência das diversas percepções.

A vontade nunca está vazia; esse corolário deriva da noção de percepção das infinitas substâncias. A ação de uma substância sempre ocorre em função das suas percepções, que engendram as apetições ou tendências para novas percepções. Por isso, nenhum ato é vazio, já que se pode dizer que sempre prevalece a inclinação para algum ato.

Logo, a indiferença absoluta também não se aplica aos animais, que têm uma tendência motivada por algo, e suas tendências também resultam das tendências imperceptíveis para a sensibilidade; esse pensamento mostra porque para Leibniz o Asno de Buridano não passa de mera fantasia.

*

⁷⁰ A suposta falta de motivação pode representar a não reunião das percepções, já que estariam em estado de confusão ou haveria diversas tendências menores em função da diversidade perceptiva. No sono e no desmaio, que são situações em que o homem tem um recuo do seu nível de ser, ele passa por essa situação, já que ele não expressaria uma tendência. Quando as condições são favoráveis para a apercepção, a regra da impossibilidade de indiferença torna-se ainda mais clara, pois o fim buscado se torna mais nítido. Porém, ele nunca inexistente de fato.

Leibniz entende que o homem é um pequeno deus, também portador de vontade. O criador pondera entre infinitas possibilidades de criação possíveis. Os homens têm mecanismo volitivo semelhante ao do criador. Deus veria diversos seres possíveis com tendências próprias e integrantes de determinado mundo possível. O ser necessário busca o seu bem, o melhor dentre os mundos possíveis, e nota que o conjunto de substâncias é superior para essa busca do que a tomada de cada criatura possível de forma isolada. Deus se atém mais ao mundo-resultado do que ao mundo-aglomerado. A vontade do criador se qualifica pela perfeição, assim como os outros dois atributos divinos. Ele tem conhecimento absoluto de tudo, seja do existente, seja do possível, e pode fazer tudo que é logicamente realizável, ou seja, o que respeita o *pnc*. Leibniz mostra que o ser absoluto não escolhe arbitrariamente, mas pondera entre diferentes alternativas, com diferentes valores de perfeição, sem construir as próprias alternativas por ato de vontade. Antes, tais possibilidades/opções lhe aparecem. O filósofo alemão também não entende que o criador realiza tudo o que seja possível, como se não houvesse verdadeiras alternativas, bastando a simples possibilidade para haver a realização (imediata). Haveria possíveis não realizados, o que seria importante para eliminar a necessidade, garantir a liberdade divina e permitir a moralidade.

Como foi visto, a vontade divina, diz Leibniz, funciona em duas etapas. Na primeira, deus quer o bem ou perfeição em todos os detalhes ou para todas as criaturas; essa seria a *vontade anterior*, que comandaria a criação caso não houvesse a identificação de outro fim superior àquilo que é apontado por ela. Entra a segunda vontade, cujo objeto no caso de deus se volta para a melhor obra no geral, não apenas nas partes. O conjunto dos bens em particular não é idêntico ao revelado pela totalidade. O criador se vê na situação de ponderar qual a melhor opção ou a mais harmoniosa, que fatalmente tem aspectos maus, pois as que têm apenas aspectos bons não integram a melhor opção a ser realizada. No que diz respeito exclusivamente às suas partes, o melhor mundo não é necessariamente melhor quanto à sua totalidade/unidade; se fosse, deus teria criado esse plano, onde provavelmente não existiria pecado, nem mal nas partes, nem condenação. Leibniz parece considerar, ao modo agostiniano, que o melhor dos mundos equivale a um grande mosaico, com uma infinidade de elementos, onde as peças que o integram não são necessariamente as detentoras de mais belas formas individuais. O mundo

criado é resultado do jogo entre vontades particulares. Porém, a vontade conseqüente é que pode ser considerada *vontade* no sentido estrito do termo⁷¹, pois é a instância realmente decisória (THC 23-29).

As criaturas racionais possuem pouquíssima visão clara sobre o mundo e ainda menos entendimento como o de deus. Elas têm normalmente percepções confusas e algumas percepções distintas. Elas costumam não identificar tudo que uma percepção sensível pode esconder, como no caso da cor verde, em que não se percebe os pigmentos amarelo e azul, que fundamentariam a aparição daquela cor “única”. Pode-se lembrar o exemplo de alguém diante do ruído do mar, cujas partes integrantes do grande som não são identificadas. Tais percepções menores ainda continuam a atrair os seres racionais ou a sustentar a vontade final. Esses detalhes internos à percepção resultante ainda mantêm certa função.

No ser humano, há um jogo, não entre vontades, mas entre infinitas inclinações, até que haja como resultado *uma* vontade. Assim como em Deus há as infinitas vontades antecedentes, no homem há as infinitas tendências graças às diversas pequenas percepções. Cada percepção no homem tem seu papel na volição em virtude de pequenas tendências ou apetições, que tomadas isoladamente não são apercebidas. Isso equivale a um jogo de infinitas forças que vão para diferentes direções até gerarem a força-direção final.

Uma enteléquia nunca interrompe suas percepções, pensa Leibniz. Isso significa que ela nunca deixa de tender a algo e de manter-se em movimento, pois sua força interna nunca se extingue. Enquanto portador de infinitas percepções em harmonia, o homem segue uma direção ou uma tendência final resultante das infinitas tendências menores. *Pode-se não perceber* que ele se direciona a algo. Apesar de não se poder notar a direção que se sobrepõe às infinitas tendências menores, a criatura racional sempre tem uma tendência em função de suas infinitas percepções. Nenhuma ação humana é sem causa porque ela é sempre motivada desde o seu íntimo. Nenhum ser interrompe suas ações ou deixa de perseguir algo. Assim, o autor da *Teodicéia* entende que: “[...] será sempre possível encontrar alguma causa

⁷¹ PARKINSON, G. H. R, 1970, p. 30.

ou razão que nos inclinou para o lado que tomamos, ainda que frequentemente não se perceba o que nos move” (*Th* 35).

As várias inclinações funcionam como os *pesos sobre uma balança*, na qual um dos pratos desce conforme mais pesado ele se torna. O homem age optando por diferentes coisas, ou seja, se inclina mais para um lado do que para outro. A vontade está diretamente ligada à reação que algo gera no homem e segue a prevalência do que mais lhe agrada. O prazer torna-se, assim, fundamental. A noção mais geral de prazer é um sentimento ocasionado por alguma perfeição ou pela identificação da harmonia, mesmo que não se entenda o porquê.

[...] nossas Almas [em virtude das leis da natureza espiritual] não conseguiriam se mover senão por alguma razão do bem ou do mal, ainda que o conhecimento distinto não pudesse sair do estado de confusão, devido **uma infinidade de pequenas percepções**, que algumas vezes nos tornam alegres, com dor, com diferentes disposições, e nos fazem gostar mais de uma coisa ou de outra sem que possamos dizer o porquê (*ThK* 3 – não há grifo no original).

O prazer é o resultado da busca perceptiva. Todo ser busca aprimorar sua percepção, pois isso também aumenta a qualidade do prazer. Em geral, prazer está ligado à identificação da harmonia (*Th* 278). No caso dos seres racionais, esse tipo de percepção é mais evidente, mas como foi visto tal identificação seria o fundamento do prazer em todos os seres. O processo de busca de aperfeiçoamento perceptivo está ligado à identificação mais adequada do estado harmônico das coisas. O desenvolvimento do conhecimento também permite a melhor identificação da harmonia no mundo. No caso do conhecimento claro, há apenas a identificação superficial de algo harmonioso (“isto é belo, mas não sei o porquê disso”). Já quando o conhecimento é distinto, já se percebe melhor o que leva à beleza (harmoniosa) da coisa percebida.

As percepções menores geralmente são incumbidas aos cuidados das apetições. Estas não chegam a tomar dianteira nas ações caso se encontre um fim mais favorável, que no caso dos seres humanos costuma ser dado pela vontade, a qual envolve julgamento sobre o que seria o melhor fim, ou seja, o que é identificado como um bem. Esse objeto pode sobrepor-se ao que é dado, sobretudo, pelas apetições. Nota-se um processo semelhante ao da ação divina, a qual acaba seguindo a vontade consequente em detrimento da

vontade antecedente, pois esta ao revelar os detalhes acerca do mundo não permite que se chegue à melhor obra ou à resultante de todas as partes.

Toda ação ocorre graças a um motivo, que pode ser considerado a causa ou a razão. A razão nesse sentido pode ser considerada do ponto de vista do agente, o qual ainda pratica o ato em função de novas percepções, mas sempre em vista da harmonia. A busca por nova percepção direciona a atividade de todo ser, mas no caso dos espíritos há aprimoramento de tal procura.

Como foi visto até aqui, sempre há razão (*causa*) para as ações de todas as substâncias, embora nem sempre os atos sejam exclusivamente por razão (*faculdade*). A razão coloca as ações para outra dimensão ao fazer com que um ser não aja de maneira simples, mas com percepções aprimoradas. Poucos seres conseguem alcançar o estado aperceptivo, ainda que todo ser busque de algum jeito aprimorar suas percepções, pensa Leibniz. Esse aperfeiçoamento diz respeito à elevação do nível de ser e à identificação da harmonia.

Todo ser busca de certa forma melhorar sua situação perceptiva e, por conseguinte, sua situação de ser. O ganho em adequação ou na qualidade das imagens captadas a partir do exterior e a observação da própria dimensão interior permitem que um ser possa praticar suas atividades da melhor forma, sem que fique sujeito a perseguir o que pode realmente não lhe ser bom ou que pode não lhe propiciar prazer consistente.

O cálculo pode revelar a melhor opção para as criaturas racionais. A razão permite que o agente racional possa não apenas depender das percepções menores, ligadas à apetição.

A principal função do entendimento é auxiliar a vontade em encontrar a melhor direção para o ato acima de todas as tendências menores, assim como acontece em um caso de soma vetorial⁷². Geralmente, o resultado da

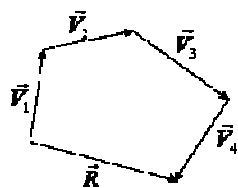
⁷² A forma mais básica para chegar a um resultado a partir de um conjunto de vetores é pelo método da soma:

conjunção de forças que vão a diferentes direções depende não apenas das próprias direções, mas também da intensidade de cada uma dessas forças. Algo semelhante acontece no caso do jogo perceptivo, pois há diferentes tendências que resultam de diferentes apetições; cada uma com diferentes graus de clareza e de distinção e que originarão algum tipo de prazer. A razão auxilia o agente a ter o melhor esclarecimento possível de tais tendências e do que seria o melhor a ser buscado. Essa tendência final, de onde emerge a vontade, é resultado das tendências menores que a sustentarão e que em sua maior parte não podem ser identificadas.

A razão também revela a probabilidade ligada à suposta perseguição do fim que gera nova percepção ou que a renova. O entendimento pode supor situações, impedimentos, viabilidade e conseqüências ligadas à perseguição de um fim. Tal investigação mostra se tal fim se trata ou não de um bem ou se é apenas algo que parece ser um bem.

A vontade não revela poder absoluto para decidir o que será perseguido pelo agente, pois é preciso que algo a auxilie na identificação do fim. No caso humano, o intelecto cumpre a função de revelador do que pode ser objeto da vontade. O entendimento é uma instância autônoma cujo julgamento não pode receber interferência da vontade. Leibniz afirma que ninguém pode atribuir peso a algum objeto ou torná-lo bom conforme a vontade. A razão atribui valor ao que pode vir a ser um bem para o agente. Resta entender como o entendimento pode persuadir a vontade, pois mesmo que esta não possa perseguir o que bem entende, ainda não está claro o que ela costuma aceitar, pois não parece que ela precisa necessariamente acatar o que é fornecido pela razão.

Assim, Leibniz considera que o ser humano pode não se limitar a permanecer apenas no desejo de coisas que provêm exclusivamente da



Note que a resultante \vec{R} é a soma dos vetores ou $\vec{R} = \vec{V}_1 + \vec{V}_2 + \vec{V}_3 + \vec{V}_4$.
In: <http://educacao.uol.com.br/matematica/ult1705u55.jhtm>

sensibilidade ou que não apresenta imagens razoavelmente claras acerca dos pormenores que integram a percepção sensível. Pode-se notar se um bem é legítimo ou se é apenas aparente ou apenas fruto de apetição, já que a análise permite que se incline racionalmente em direção ao fim. Quando o ser humano faz uso da sua razão antes de se dirigir para um bem, ou seja, quando suas representações não são exclusivamente sensíveis, a criatura dotada de razão se distingue dos outros animais, ao contrário de quando segue apenas suas inclinações sensíveis.

Todavia, apesar dessa possível divisão entre um desejo inferior animal e desejo superior racional, é preciso destacar novamente a relação entre desejo e sensação de harmonia. Isso que tem cunho estético vale para todos os seres, inclusive para os não muito desenvolvidos. Essa tese de que todo ser busca a harmonia é fundamental para ações, pois seria o objeto (final) das percepções, pensa Leibniz; os seres seriam atraídos pela situação harmônica do mundo. O próprio criador se orienta pela obra mais harmoniosa, que nesse caso se refere à combinação entre a máxima ordem e a riqueza de fenômenos.

A sensação de harmonia é o fundamento do desejo. Quanto menos atrapalhada a visão de uma situação harmoniosa, mais um ser tende a ser atraído pelo fim melhor identificado ou pela boa percepção. Para isso, é preciso ter algum instrumento que limpe o caminho. A razão seria esse instrumento, e vê-la dentro do pensamento leibniziano no que se refere às ações é útil para notar como a vontade pode ter a faculdade racional como sua grande parceira. O aprimoramento de percepção da harmonia é reforçado pelo surgimento da razão. Ainda é preciso continuar a investigação de como vontade e intelecto se ligam na esfera das ações humanas.

III.11. Vontade e seus limites

Ainda contra a liberdade caprichosa, Leibniz a critica de maneira incisiva por ela demandar de maneira exagerada um poder de auto-orientação para a vontade, sem a necessidade de outra faculdade, a não ser a volitiva. A refutação contra essa ideia é bastante simples. Querer é sentir prazer a partir de algo existente ou imaginado, gerando movimento na direção do objeto desejado. A maneira como o objeto aparece, como bem a ser perseguido ou como mal a ser evitado, não é função da vontade, que não tem poder absoluto sobre o fim.

A vontade, pensa Leibniz, não seria idêntica a uma *Rainha* que não dá ouvido a ninguém e que teria sua corte apenas para cumprir seus caprichos (*Thk* 16). Se a vontade equivalesse a essa figura real, o entendimento seria o *Ministro de Estado*; as paixões, as *cortesãs* daquela ou suas acompanhantes favoritas, muito mais influentes do que o Ministro. A Rainha/vontade caprichosa daria ordens ao Ministro/entendimento sem lhe dar grandes satisfações e sem jamais escutar-lhe, mas apenas lhe daria audiência quando fosse conveniente a ela. Seu Ministro agiria segundo esses ordenamentos, nunca conforme seus próprios julgamentos. Seria como se a razão se submetesse ao querer, jamais o contrário.

O filósofo alemão entende que acontece o oposto a essa situação. A vontade operaria como bom exemplo político (*ThK* 16), onde a instância tomadora de decisão escuta e pondera entre as opções e as *déias* apresentadas por instâncias auxiliares, como um conselho de ministros. A vontade não pode se isolar e permanecer no querer por querer, que tem fim apenas por meio do julgamento, que no mínimo deveria ser interno a ela. Mas ela tem uma instância de julgamento auxiliar e independente. Quer-se algo a partir de sua representação, que poderá suscitar desejo. Mesmo que não seja apenas o entendimento, é preciso alguma sugestão para que algo seja almejado pela vontade, ainda que seja um fim dado pelas pequenas percepções.

Pode ser que sejam as percepções não percebidas que estejam prevalecendo, mas vale reforçar o pensamento de que Leibniz considera que o intelecto sempre estará presente, pois a vontade só se torna faculdade de um ser caso ele tenha apercepção, embora essa consciência das percepções ainda tenha pontos nebulosos⁷³.

O controle da vontade sobre o que se almeja não é absoluto; a maneira como ela pode interferir no que se deseja é limitada. A vontade não pode dar o valor que bem entende às coisas, pois nunca opera isoladamente. Ela conta com as experiências sensíveis, fundamento das apetições, e com o intelecto, que julga o que aparece diante do sujeito e que não é faculdade passiva.

Em contrapartida, no caso das ações, o entendimento humano também não opera isoladamente, pois “[...] se não tivéssemos um julgamento

⁷³ Na próxima parte será tratado esse ponto.

acompanhado por qualquer inclinação para agir, nossa alma seria um entendimento sem vontade” (*Th* 34). O intelecto não gera ação automaticamente, pois sua função também não é inclinar, mas montar cenário para a decisão da vontade. O pensamento tem a função de delinear o bem diante da vontade. A vontade pode acatar o que o entendimento lhe apresenta como o melhor bem a ser buscado. Dessa forma, enquanto originada a partir da vontade, a ação é fruto de *assentimento*, pois é oriunda do acatamento das orientações do entendimento pela vontade. Assim, Leibniz sustenta que ter a vontade como faculdade não é ter poder irrestrito sobre o que se busca, mas antes poder agir por si mesmo conforme os conselhos do intelecto.

O risco da liberdade de indiferença parece ser ainda mais afastado, quando se defende que sempre há uma causa para a ação de todo ser, algo que o atrai, sem que o ato apareça do nada, apesar do movimento vir efetivamente do fundo de cada ser. A vontade não escapa da motivação por aquilo que não está totalmente em seu controle ou que ela não pode controlar a forma como lhe aparece. A vontade é a inclinação a partir de um *motivo* ou de uma *razão*. Para explicar esses pormenores, Leibniz expressa novamente com o caso da *balança*, uma das expressões que ele mais usa para ilustrar os atos racionais.

Objeta-se que a **balança** é puramente passiva e pressionada pelos pesos, ao passo que os agentes inteligentes e dotados de vontade são ativos. Contra essa objeção, digo que o princípio da necessidade de uma **razão suficiente** é comum aos agentes e aos pacientes. Eles requerem uma razão suficiente para sua ação tanto quanto sua paixão. A balança não apenas não age, quando pressionada igualmente em ambos os lados, como os pesos iguais também não agem de forma alguma quando estão em equilíbrio, de modo que um não pode descer sem que o outro suba (*Quarta resposta a Clarke – GP VII 391-392 – não há grifos no original*).

Uma substância age sempre espontaneamente. Apesar disso, a vontade não pode controlar a ação em absoluto, gerando a liberdade caprichosa, assim como qualquer ato não pode ser sem causa. Todo ser age porque algo lhe atrai ou, no mínimo, em busca de nova percepção. Na outra ponta, onde está o criador, vê-se o caso exemplar de motivação. Deus entende perfeitamente tudo com sua visão e julga o que seria melhor criar; tal objeto, após ser identificado, é transmitido para a vontade, que por também ser perfeita ela acata essa

opção. Não há criação a partir do nada quando se entende isso como falta de motivo independente da vontade. O capricho da liberdade de indiferença não apenas não combina com o criador, como seria impossível, pensa Leibniz.

A razão tem espaço garantido em meio às ações. Embora não seja coroada com a perfeição de seus atributos, a criatura racional tem uma amostra do entendimento divino. Viu-se como o intelecto auxilia a ação divina. Doravante, deve-se mostrar como Leibniz entende o processo de participação da razão nas ações dos seres humanos, que apesar de serem criaturas dotadas de limites, eles têm algo de divino ou a face positiva que se opõe ao limite essencial inerente a eles.

III.12. Acatar a orientação racional

No caso de deus, sua vontade segue o que lhe surge como o melhor objeto dentre diversas opções. As criaturas racionais, ainda que sejam pequenos deuses, não têm todas as perfeições do criador, que é único, pois mais de um deus feriria o princípio da identidade dos indiscerníveis geraria grande conflito ou guerra entre razões para o mundo. Por um lado, se as criaturas não seguem o melhor, em função dos seus limites, por outro, elas seguem o que lhes parece mais favorável, mesmo que o que lhes parece bem seja verdadeiro mal. Seus intelectos podem sofrer interferências, principalmente vindas da sensibilidade, de onde partem as sensações de prazer e de dor.

Todo ser se inclina em direção de algo. As criaturas dotadas de alma se voltam diretamente ao agradável. Os seres racionais ponderam e seguem o que seus intelectos lhes apresentam com o aspecto de bom. No caso do criador, ele segue exatamente o melhor fim para ele. Há uma determinação conforme se identifica o melhor partido, pensa Leibniz, pois nunca ninguém segue o que é reconhecido como a pior opção. Aparece o que pode ser nomeado de o princípio de *perfeição* ou do *melhor (pm)*, que permeia toda ação dos seres, mas de forma mais explícita nos atos dos seres racionais.

Para Rescher, o *prs* é independente do *prs*. Este segundo indica que tudo tem uma razão no nível geral, pois mesmo que uma verdade não seja provada pelo *pnc*, não se pode dizer que não haja fundamento para um fato, o

qual pode ser expresso pela relação sujeito e predicado. Sempre haveria uma causa para a inclusão do predicado no conceito do sujeito, mesmo que isso não seja pela via demonstrativa. Assim como deus, as criaturas racionais seguem o que lhes parece ser o melhor bem, com a diferença de que, ao contrário daquele, elas podem não ir em direção ao que lhes seria o realmente melhor fim. O *pm* indica que o agente sempre busca o melhor objeto, e isso parece auxiliar o *prs*, o que torna difícil comprovar se o *pm* é independente ou se é interno ao *prs*.

Talvez, o mais adequado é afirmar que o *pm* esteja incluído no *prs* ou que no máximo subsidie este. De qualquer forma, o princípio que sustenta que *tudo tem uma razão para acontecer da forma como acontece* parece ser auxiliado pela ideia de que todo ser se dirige para o que mais lhe agrada ou para o que *lhe parece ser o melhor*, o que torna secundário saber se o *pm* é ou não princípio independente.

III.13. Ação humana em Leibniz

A vontade tem papel chave dentro da filosofia leibniziana, porque coordena as ações humanas e é o que melhor as define. A faculdade volitiva não opera ao acaso e não provoca a busca imediata por qualquer fim, pois ela sofre de um tipo de determinação; ela sempre segue o que lhe parece ser o melhor ou o que é bom para o agente.

Há um papel inegável para a razão dentro das ações humanas, segundo Leibniz. Como a vontade é a grande responsável por esse tipo de ato e por parecer estar sempre ligada ao intelecto, é possível reafirmar que a razão sempre participa dos atos tipicamente humanos. Quando parece querer enfatizar que a vontade existe exclusivamente nos seres racionais, Leibniz diz que percepções insensíveis, sem apercepção, não são volições, mas apetições. A vontade envolve apercepção, pois há reflexão que pode tender para um bem ou para um mal (*NE II xxi 5*). Aperceber é utilizar o intelecto e assemelhar-se ao criador. Quando se usa o pensamento, é possível enxergar as verdades eternas, apreender déias distintas por meio da reflexão, tirar verdades necessárias. Intelecção é percepção distinta junto à faculdade de refletir. O entendimento também permite ponderar entre alternativas para que se possa ver o melhor.

Dessa forma, o parceiro mais importante da vontade é o intelecto, mesmo que os apetites estejam envolvidos, pois são os pensamentos que tornam as ações por vontade superiores às praticadas apenas pela memória. A vontade humana sempre precisa de julgamento prévio originado pelo intelecto. Sem razão, o que há é o movimento simples, sem que possa também haver vontade.

As tendências por mera apetição equivalem à tendência de uma pedra que busca o solo, já que assim como esse corpo elas também se dirigem imediatamente ao seu fim sem maiores considerações (*NE II xxi 36*). Todavia, enquanto cai de maneira mais reta possível, a pedra pode se chocar com diversos obstáculos que podem danificá-la, visto que é incapaz de se desviar de tais coisas e de procurar o caminho que seria o melhor para chegar ao seu fim. O ser que parte de maneira tão direta em busca do seu fim também pode ir de encontro a diversos obstáculos ou trazer resultados que o prejudicarão em outro momento. Um ser humano levado apenas pelos apetites pode ter prazer imediato, mas é possível que em outro momento ele seja prejudicado e seja impedido de conseguir o que lhe traga prazer mais duradouro. Quando se adquire razão e, junto a essa, a vontade, não se age espontaneamente como um corpo bruto. Sem a razão, há movimento bruto, como o de uma pedra, a qual depende apenas do seu peso para se deslocar⁷⁴, sem que se desvie dos obstáculos (*Idem*).

A vontade representa o poder humano de começar ou não suas ações por si mesmo e após ponderar entre diferentes alternativas. Leibniz pensa que ser livre é agir conforme o poder de se automover, de se auto-orientar e com conhecimento (consciência ou reflexão). Isso seria mais que suficiente para mostrar como o homem é *senhor de suas ações*; assim, o filósofo moderno criticava quem pregasse a liberdade da vontade, já que ambas são equivalentes, e defender a orientação de uma pela outra seria o mesmo que retomar o argumento do querer querer. Ela se volta para o que lhe parece ser a opção mais adequada, e tal ponderação ocorre a partir de representações de coisas externas, que não têm poder direto sobre qualquer substância do ponto de vista metafísico (salvo em aparência). Dizer que coisas externas impelem os

⁷⁴ PARKINSON, G. H. R., 1970, p. 22.

seres humanos é apenas se valer da linguagem dos fenômenos. De fato, eles agem por si, como qualquer substância. Mas como as criaturas não conseguem detectar integralmente aquilo que se passa no seu interior, elas devem se contentar com as aparências, sobretudo quando se trata do conhecimento das ações dos seres incompletos, que envolvem causas infinitas. Muitas vezes, há mais impressão de passividade do que ela realmente existe. De qualquer forma, resta o acesso ao mundo exterior por meio das representações do mesmo. Isso mantém o poder por completo de qualquer substância no geral, mesmo que haja níveis diferentes quanto a esse poder, pois o homem tem mais controle sobre seus atos do que o animal o tem; esse, do que a simples substância (que percebe de forma básica); deus, do que todos. Como o mais importante é compreender as ações do homem, é visível seu alto nível de poder sobre suas ações por meio de sua vontade.

Quando os antigos falaram disso que é *ἐφ' ἡμῖν* ou quando falamos disso que depende de nós, da espontaneidade, do princípio interno de nossas ações, não excluimos de maneira alguma a representação das coisas externas, pois essas representações também se encontram em nossa alma; elas fazem parte das modificações desse princípio ativo que está em nós. Não há de forma alguma alguém que aja sem estar predisposto ao que a ação demanda. As razões ou inclinações tiradas do bem ou do mal são as disposições, que fazem com que a alma possa se determinar entre diferentes partidos (*Thk* 16).

Esse trecho ilustra como Leibniz mantém a ideia de que os seres racionais podem agir por si tomando algo vindo do plano que lhes é exterior sem que isso os constranja a se moverem.

A vontade não faz alguém simplesmente passar a gostar ou não de qualquer coisa, pois o filósofo alemão pensa numa psicologia mais elaborada para a ação humana. As percepções e as representações são responsáveis pela maneira como uma substância se interage com o seu mundo; no caso dos seres humanos, após formar suas representações e guardá-las, eles sofrem certas reações a partir do que está em sua mente. Algumas coisas passam a ser bens, e esse processo pode ser simples, ou seja, oriundo principalmente das percepções sensíveis, caso em que os fins estão mais para apetições, ou podem se orientar mais pela faculdade racional, que torna o ser humano mais ciente de seu bem e ainda lhe dá maior controle sobre si mesmo. Não há vontade de querer, mas quer-se algo a título de bem ou “há querer devido as

mais fortes razões ou impressões que o entendimento apresenta à vontade [...]” (NE II xxi 8). A razão traz maior autonomia para o agente.

*

No trecho citado acima, usa-se o termo *ἐφ’ ἡμιν* (*eph’hemin*), que dentre os seus sentidos usados pelos antigos há a ideia de *estar em poder do agente*. Aristóteles usa essa expressão (EN III 5 1113 b6 e 1114 a30), e isso pode ser um caminho para colocá-lo diante de Leibniz. É bom ressaltar que se busca investigar o quanto Leibniz é fiel ao pensamento aristotélico, e na medida em que se mostra isso, é possível completar a reconstrução do próprio pensamento leibniziano acerca do agir humano, cuja ideia não é tão evidente nos escritos do pensador moderno.

IV - O PESO DA RAZÃO E A INSPIRAÇÃO ARISTOTÉLICA NA TEORIA LEIBNIZIANA DA AÇÃO HUMANA

IV.1. Voluntário e vontade

De início, chama a atenção que diferentemente da posição do filósofo antigo, Leibniz considera que o voluntário inclui algo a mais, a vontade. Não existia a idéia de vontade no pensamento aristotélico, apesar de não ser fácil negar que não exista nada que se aproxime da noção moderna de vontade⁷⁵. De qualquer forma, quando ele usa o termo *hekousion*, ele pensa naqueles dois pontos apresentados na primeira parte, o poder do agente sobre a ação, sem que nada exterior o force, e o conhecimento das circunstâncias particulares. No sentido moderno, admitido por Leibniz, o voluntário costuma incluir a idéia de vontade.

Aristóteles considera o voluntário de forma mais simples, como um aspecto preparatório para as ações morais (humanas), que já podem ser atos moralmente passíveis de julgamento, mas ainda não são atos humanos em toda sua plenitude, como no caso de ações por vontade. Por isso, alguns estudiosos preferem usar outros termos para traduzir *hekoúision*. Gauthier, por exemplo, prefere o termo “de bom grado” (*de plein gré*) (e “a contragosto”, *malgré soi*, para *akoúision*).

Nota-se uma especificidade do pensamento de Aristóteles, pois ele trata a voluntariedade de forma mais geral no que diz respeito ao princípio motor interno ao agente. A voluntariedade aristotélica se aproximaria mais conceito moderno de espontaneidade. Para Aristóteles, o voluntário inclui a posse do princípio motor e parece que, no caso especificamente do ser humano, o reconhecimento do que realmente moveria a ação.

Para Leibniz, todo ser age espontaneamente, mas apenas alguns agem voluntariamente; quando adquirem razão, pois essa permite o surgimento da vontade. Com a posse da faculdade volitiva, passa-se a ter maior controle sobre o que se faz.

⁷⁵ Esse é um problema demasiadamente espinhoso para ser investigado aqui, pois está ligado a um debate que circula entre os estudiosos há muito tempo e que ainda parece estar longe de se ter se chegado a uma resposta consensual. Cf: VERNAT, J. P., 1986; *GJ* pp. 168-172; IRWIN, T., 1992; ZINGANO, M., 2007 e seu comentário na sua tradução Aristóteles, *Ethica Nicomacheam I 13 – III 18*, 2008, p. 140.

A voluntariedade indicada por Leibniz (*NE* II xxi 5) parece ser equivalente ao reforço atribuído por Aristóteles às ações humanas, que de certa maneira teriam seu grau de voluntariedade reforçado graças à escolha deliberada, que indica que o fim será perseguido caso seja considerado bom e cuja viabilidade seja objeto de investigação. Assim, o ser humano já não se limitaria ao agir de modelo animal, pois este na perspectiva aristotélica seria voluntário de maneira simples. Logo, segundo Aristóteles, *o estar em poder* no caso humano se refere à escolha deliberada, um tipo de ação voluntária, mas que envolve a razão.

Com a entrada da escolha deliberada, o voluntário (tipicamente humano) na ótica aristotélica não parece se distanciar tanto do voluntário na perspectiva leibniziana. Aristóteles coloca a razão junto ao cálculo que mostra a viabilidade da busca pelo que é considerado um bem, o que modifica a natureza do desejo, que doravante se torna raciocinado. Já para Leibniz, a vontade parte de um fim julgado bom pelo intelecto do agente, que poderá perseguir esse objeto que foi delineado pelo entendimento do agente.

IV.2. O real lugar do entendimento na ação

Para os dois autores, o intelecto pode auxiliar a ação. Falta entender qual seria o grau de influência dessa faculdade segundo cada filósofo. Em Aristóteles, notou-se que a deliberação permite corroborar o que fora tomado como um bem ou pode mesmo criar alguma forma de desvio, sem que o cálculo tenha poder de fornecer de forma direta o que será ou não o fim. A escolha também não é o que fornece o fim, mas autoriza a ação que poderá alcançá-lo. O desvio que a razão poderia realizar é a partir do conselho que é transmitido para a escolha, que pode acatá-lo.

Segundo Leibniz, a vontade é a responsável pela ação humana e surge graças à capacidade de julgamento. A vontade nunca opera só, mas também depende de outra faculdade para auxiliá-la na consideração do que poderá ser perseguido. Isso integra o pensamento de que nenhum ser age de maneira indeterminada, mas segue o que lhe parece mais favorável. A função da razão é limpar de modo independente o caminho para que a vontade seja exercida da melhor forma, com a menor quantidade possível de barreiras entre ela e o bem que ela irá almejar.

A razão serviria para mostrar a melhor opção ou se determinado objeto é de fato um bem para o agente. Aparentemente, o reconhecimento do melhor não necessita o agente a escolher buscá-lo. Como foi dito, Aristóteles não prioriza o bem independente ao estilo platônico (*EN III 4*), mas antes é o fato de o agente tomar algo que lhe parece ser um bem que seria o passo primordial. Isso fica mais evidente quando o filósofo sedia a virtude humana não na qualidade do objeto, pois reconhece a infinidade das situações pelas quais os seres humanos podem passar. Ele, então, sedia a virtude em um modelo humano, o prudente (*phronimos*, *EN VI*), que reconhece o melhor a ser feito em cada situação, assim como o prumo de Lesbos se adapta a cada situação para medir da melhor forma⁷⁶. Aristóteles parece parar por aí e não mais se preocupar com um suposto bem em si.

Em Leibniz, não é tão evidente se há a defesa de um suposto bem em absoluto. Porém, deus, o máximo em termos de ação racional, seria determinado a escolher o melhor. Em princípio, de forma livre, pensa Leibniz (*NE II xxi 14*). No caso do criador, a vontade tende a seguir o que é sugerido pelo entendimento. Vale ressaltar que deus tem o privilégio do intelecto perfeito, que lhe revela tudo, o que inclui a melhor obra.

Não está claro se é principalmente em função da posse de tal tipo de entendimento que o criador tende a se inclinar em direção à obra mais harmoniosa, mesmo que se diga que sua vontade é antes *disposta* a seguir o que é mostrado pela sua onisciência. Ele, de alguma forma, parece necessitado, já que a faculdade volitiva busca sempre o que é o melhor conforme o *pm*, e tal objeto é expresso pela razão. Conforme os conceitos leibnizianos, seria possível questionar se caso o entendimento humano fosse aprimorado de tal forma a se aproximar do entendimento divino, a criatura racional talvez seguiria o melhor fim para ela de forma fatal.

Falta encontrar o ponto que permita a harmonização entre vontade e razão, pois não se conseguiu ainda revelá-lo por completo nem mesmo no caso do criador, que sempre realiza o que é sugerido pelo seu entendimento. Leibniz responde que o entendimento, mesmo o perfeito, não teria toda a força para necessitar a vontade. Para compreender ainda melhor o poder creditado

⁷⁶ ZINGANO, M., 2007, p. 137.

por Leibniz à razão junto aos atos é viável tratar o ponto em que ela parece encontrar o seu limite no que se refere ao seu trabalho de orientadora da vontade. O que dizer de quem parece reconhecer o que seria a melhor atitude, mas que afirma sucumbir ao prazer ocasionado por outro desejo que seria claramente pior e que ainda poderia trazer prejuízos futuros e arrependimento? Esse fato que é constatado no cotidiano parece erguer uma grande barreira para a influência legítima da razão sobre as ações humanas. Leibniz tenta encontrar solução para esse problema.

IV.3. Akrasia e auto-ilusão

A suposta ligação entre razão e ação parece fracassar por completo quando se coloca um espaço intransponível entre elas por meio da fraqueza da vontade ou da *akrasia*. Em meio à sua discussão fictícia com Locke nos *Novos Ensaios*, Leibniz trata do tema da *akrasia*, que nada mais representa que o fato de o agente preferir seguir os seus apetites em detrimento daquilo que é indicado pela sua razão. Há o texto célebre sobre esse assunto na obra de Aristóteles (*EN VII 2-4*), em que são levantadas as principais propostas para tratar o tema da *akrasia*. Uma das principais posições investigadas por Aristóteles é a socrática, que associa a falha moral com um tipo de falha epistêmica, ou seja, se alguém não pratica o que realmente seria o melhor, é porque tal agente não entende realmente o que seria bom para ele e seria incapaz de agir por faltar tal conhecimento. Logo, conforme o texto aristotélico, na filosofia de Sócrates, a *akrasia* não passaria de ilusão, pois quem afirma compreender a melhor opção, sem segui-la, não reconhece (*não sabe*) de fato o que seria o seu bem. Segundo Aristóteles, Sócrates defende que se alguém não faz o que identifica ser o melhor, é porque tal agente ignora o seu *verdadeiro bem*. Dessa forma, a fraqueza da vontade não passaria de uma falha de conhecimento. A posição inspirada em Sócrates é conhecida como *intelectualista* e de fato desqualifica a ocorrência da *akrasia* enquanto verdadeira falha do esquema da ação racional.

Aristóteles afirma que é difícil negar a existência de *akrasia*, pois isso iria de encontro aos fatos, onde se nota a fraqueza da vontade de forma quase inegável. Não é difícil se deparar com situações em que alguém demonstra *reconhecer com todas as letras* o que deve fazer e o que não deve fazer, mas

que acaba se rendendo ao que diz reconhecer como a pior opção. Seria como se adquirisse um tipo de cegueira no momento em que se inclina na direção do pior, já que abandonaria o seu cálculo. Passada a ação, tal agente recupera o conhecimento (em abstrato?) da boa opção e costuma arrepender-se da má atitude. Resta saber como seria possível que um agente *conhecesse* o melhor a fazer e que de alguma forma não o *reconheceria* na situação particular, já que não aceitaria tal orientação racional na forma de ação. Ao contrário de Aristóteles, Leibniz fornece mais explicitamente uma saída para entender o fracasso no uso da razão junto às ações, apesar de colocar a questão em moldes distintos ao colocado pelo seu antecessor.

O *Novos Esaios* foi escrito na forma de diálogo entre dois personagens. Filaleto representaria o pensamento de Locke⁷⁷; Teófilo, o de Leibniz. Um dos pontos dessa discussão é a busca pela principal fonte de motivação para o agir humano. A discussão fictícia sobre esse ponto é útil para conceber uma resposta leibiniziana para o problema da *akrasia*, o que permitirá avançar em outros assuntos.

Há o pensamento tradicional que defende que a determinação da vontade ocorre primordialmente por *aquilo que é reconhecido como um bem*. Considerada de maneira mais geral possível, essa tese indica que a vontade é atraída pelo objeto que é tomado como bem, ou melhor, que é *julgado* tratar-se de um bem. Quer dizer, caso alguém tenha algo na sua frente e o reconheça pensando “isto é bom para mim”, essa coisa será almejada e perseguida pelo agente. Dessa forma, pode-se considerar que é formada uma espécie de discurso na mente, onde é provável a entrada de uma esfera superior, que representa o padrão judicativo, expresso na forma “tal tipo de coisa ou tal gênero de objeto é bom para mim”; se isso é correto, haverá também uma segunda instância que indica que “tal tipo de objeto diante de mim se enquadra na categoria de coisas boas para mim”; por fim, pode-se entender que faltará apenas o ato em direção ao objeto julgado bom, desde que não haja impedimentos para a ação. Assim, há novamente uma descrição das ações por meio do que é conhecido por *silogismo prático*.

⁷⁷ Não será feita uma análise crítica para investigar o quanto esse personagem criado por Leibniz representaria de forma fiel o que é dito nos *Ensaio* de Locke. Haverá uma interpretação deliberadamente unilateral.

Com o que já foi apresentado, não é difícil deduzir que, pelas palavras de Teófilo, Leibniz sustenta que *a perseguição do que surge como um bem* é o princípio mais básico do que atrai a vontade. Para ele, um agente inicia voluntariamente a ação a partir do julgamento de algo considerado bom. Leibniz pertence ao grupo que entende que o movimento tipicamente humano ocorre graças à tomada de algo considerado um bem.

Filaleto, todavia, não se convence de que algum objeto reconhecido como um bem é o principal elemento que incentivaria as ações. Ele chama a atenção para o fato de que muitas pessoas identificam ou ao menos *parecem* identificar a melhor coisa a fazer, mas acabam sucumbindo ao partido oposto, que poderia até mesmo ser portador de um verdadeiro mal. Há tantas pessoas que ao menos parecem ter claro aquilo que devem fazer e que reconhecem aquilo que é bom para elas, mas que são atraídas por fins não necessariamente bons, os quais inclusive lhe poderão ocasionar grandes prejuízos. Isso leva a pensar em outra coisa com poder ainda maior para determinar a vontade do agente do que o reconhecimento de algo como bom.

Filaleto observa, então, que *a dor* tem grande força para mexer com os seres humanos, isto é, que certo desconforto sentido por uma pessoa quando não está em posse de algo que lhe falta teria grande capacidade de motivá-la. Isso estaria por detrás do conceito de *uneasiness*, um termo que inclui os sentidos de dor, de desconforto, de incômodo, de desprazer, de inquietude, de mal-estar. Opto por usar a palavra *inquietação*, que se aproxima do termo francês utilizado por Leibniz (*inquiétude*).

A ideia de inquietação é radicalizada por Filaleto. Ele a considera a maior responsável pelas ações, as quais parecem ocorrer com tanto vigor na proporção do incômodo sentido pela ausência do objeto desejado. Ele se refere a certas situações em que se poderiam observar esses pequenos desconfortos, como no caso da fome, da sede, entre outros “desejos naturais” que estimulam a ação, ou ainda, que estimulam a vontade. O criador teria elaborado os seres humanos dotados de pequenos incômodos que os motivariam.

Assim, Filaleto vai ainda mais longe ao dizer que mesmo o que fosse reconhecido como bom pelo agente teria pouco poder para mover a vontade caso não houvesse um mínimo de inquietação envolvida. Algo tomado como um bem moveria apenas na proporção da inquietação gerada pela sua falta

(*NE* II xxi 31). Logo, a posição de Filaleto até pode dar a entender que outras coisas podem ter efeito sobre as ações humanas, inclusive o suposto bem, mas a inquietação é o que sempre motivaria a faculdade volitiva.

Nota-se uma tese que enfraquece o pensamento da determinação pelo bem por identificar um suposto ponto fraco. Caso não fosse sentindo o incômodo causado pela ausência de certo objeto, a ação humana não ocorreria quando apenas se pensasse que tal fim seria bom; deveria haver um detalhe negativo em tal motivação. Mesmo que haja consciência de que algo é extremamente bom, que contribuiria para a felicidade, sem reduzir-se a um simples prazer momentâneo, ele não sensibilizaria a vontade caso não seja sentida a sua falta (nesse caso, *sentir* com valor forte), aponta Filaleto. Além de indicar a insuficiência na suposta busca exclusiva do que é julgado bom, isso mostraria o que haveria de mais fundamental quando se age e também abriria espaço para *a fraqueza da vontade*. Todos esses pontos se tornam evidentes a partir do exemplo que o próprio Filaleto fornece, o caso do frequentador compulsivo de tavernas (a mãe dos bares modernos):

[...] suponhamos que um homem dado ao vinho considere que, levando a vida que leva, arruinará a sua saúde, dissipará o seu bem, perderá a honra no mundo, atrairá para si enfermidades e, finalmente cairá na indigência, até o ponto de não ter com o que satisfazer esta paixão de beber, que o domina de forma tão intensa. Todavia, as inquietações que sente continuamente, por estar longe dos seus companheiros de bebida, o arrastam ao cabaré nas horas em que costuma ir lá, embora tenha diante dos olhos a perda da saúde e do seu bem, e talvez até mesmo a perda da felicidade da outra vida: felicidade que não pode considerar um bem sem importância, pois reconhece ser muito mais excelente que o prazer de beber ou que o tagarelar vão de um grupo de desordeiros. Por conseguinte, não é por não ter diante dos olhos o bem supremo que ele persiste na desordem, visto que tem presente este bem supremo e lhe reconhece a existência, a ponto de, nas horas vagas, entre as bebedeiras, resolver entregar-se à busca de um bem supremo; todavia, quando a inquietação de ser privado do prazer habitual de beber o atormenta, o bem que reconhece mais excelente que a bebida não exerce mais força sobre seu espírito, **e é essa inquietação atual que determina a sua vontade à ação à qual está habituado**, e que por isso, fazendo maior impressão nele, prevalece na primeira ocasião, embora ali mesmo se comprometa por assim dizer com promessas secretas a não repetir a mesma coisa e imagine que seja a última vez que agirá contra o seu maior interesse. Assim sendo, ele se vê reduzido a dizer de tempos em tempos: 'Vejo o melhor partido e o aprovo, porém adoto o pior' (*NE*, II xxi 35, não há grifos no original).

Filaleto conclui que por mais evidente que seja o discurso elaborado na mente de uma pessoa (se pensado em termos de silogismo prático), ela não se

moverá apenas em função disso caso não seja (*para usar uma expressão arriscada*) psicologicamente motivada. Se não houver inquietação, não se busca o objeto, mesmo que exista um julgamento que aponte para a vontade que tal coisa deve ser buscada ou que se trate de um bem. Dessa forma, poderia ser compreendido como acontece o fenômeno do abandono das razões por parte de um agente, o qual acaba por não buscar o que a princípio seria melhor para ele, mas que não o torna inquieto.

Essa exposição de Filaleto pode ser estranha e ter pouca força para mostrar o que há de mais fundamental quando se age; dizer que o ato humano é motivado principalmente pelo desconforto. Teófilo (Leibniz) parte imediatamente para crítica, sem eliminar tudo que foi apresentado pelo seu interlocutor, visto que Leibniz busca antes colocar as coisas nos seus devidos lugares. Filaleto lançaria bases para um aprimoramento do mecanismo da ação humana e para entender a fraqueza da vontade à maneira leibniziana.

Teófilo nota certo exagero em afirmar que a vontade é movida, sobretudo, pelo incômodo e em descartar o bem como motivador na volição. Os dois personagens estariam de acordo quanto à presença de elementos fundamentais em todos os atos. Porém, quando se trata da ação humana, há outras especificidades não percebidas por Filaleto.

Como vem sendo ressaltado, a *percepção* pode ser pensada como aquilo que permite formar uma impressão vinda do mundo exterior em uma substância. As substâncias se movem por causa da busca incessante por novas percepções; assim, aparecem as apetições. As substâncias têm um enriquecimento no seu conceito, porque suas percepções ganham complexidade. Os resultados das percepções, ou melhor, as suas contrapartes são as *representações* (do plano exterior) na substância. Essas representações podem ser retidas na substância, o que origina a *memória*. O próximo passo é o surgimento das apercepções, que resultam das percepções que cada substância realiza no seu próprio interior, ou seja, são *consciência de si* em cada ser.

Teófilo considera equivocada a posição de Filaleto ao defender que as inquietações seriam o principal motor para a ação humana, porque isso transformaria o agir em uma forma de constante fuga de uma vida miserável. Ele aceita que a *inquietação* possa ser a grande incentivadora para as ações

desde que se assemelhem ao conceito de *percepção*, sem que se trate de uma verdadeira forma de dor, como parece ser sustentado por Filaleto.

Todo movimento se baseia em percepções, que fariam com que a substância superasse pequenos empecilhos em direção a novas percepções. Como foi visto, uma substância tem uma infinidade de percepções simultâneas e busca incessantemente novas percepções, o que põe em cena a apetição, a passagem de uma percepção para outra.

Com a elevação do seu grau de ser, acompanhado de um aprimoramento perceptivo, no caso do ser racional, uma substância passa a ter consciência de suas percepções, o que poderia melhorar a direção das ações. Mesmo em um ser racional, as percepções e apetições permanecem como sua base geral de movimento, como *molas* que o impulsionam. Mas ele aprende a direcioná-las, porque passa a poder olhar para si mesmo, o que lhe permite circunscrever uma região de diversas percepções de que não se tem consciência nos seus mínimos detalhes e a colocar um fim que se sobrepõe a elas. O enriquecimento perceptivo engendra a razão, a responsável por tal circunscrição; essa delimitação é apontada para a vontade, que por sua vez toma o lugar das apetições.

Teófilo aceita que a inquietação pode ser tomada como algo básico para mover o agente caso esse conceito seja idêntico ao de pequena percepção (*inapercebida*). Ele nota que Filaleto não pensa assim por fazer certas confusões. A noção de dor pertence à esfera sensível, não à região mais básica que impulsiona os seres humanos, que na maioria das vezes não é percebida, e para a qual o termo sofrimento poderia no máximo ser tomado como metáfora. Se porventura a dor fosse realmente o que moveria o homem em todo momento, a vida seria uma desgraça, pois não passaria de um constante processo para evitar o sofrimento. Filaleto não nota essa região que não perde sua função, mas que não é visível; isso é claramente ilustrado pelas ações por instinto, por exemplo, a sede⁷⁸.

⁷⁸ A falha apontada por Teófilo nas palavras do seu interlocutor se basearia numa tese ainda mais problemática, a de que não existiria nada na alma de que ela não tivesse consciência.

[...] existe uma série de indícios que nos autorizam a crer que existe a todo o momento uma infinidade de percepções em nós, porém sem a percepção e sem reflexão: mudanças na própria alma, muito insignificantes e em número muito elevado ou muito unidas, de sorte que não apresentam isoladamente nada de suficientemente distinto; porém, associadas a outras, não deixam de produzir seu efeito e de

Com o propósito de deixar ainda mais claro o que vem sendo apresentado, se fosse tomado o caso da fome, para Teófilo isso não ilustraria uma situação de inquietação no sentido dado por Filaleto, o qual parece criar confusão entre *ter fome* e *estar faminto*. Geralmente a fome é uma sensação leve, que não traz um incômodo insuportável, ao contrário do estar faminto, que representa um momento crônico em que a pessoa pode sentir desconfortos físicos fortes, inclusive dores. Filaleto não nota que nem sempre o que move o agente é algo notável.

O ser racional é capaz de reunir suas pequenas molas ou de controlá-las de alguma maneira. Vale lembrar que para Leibniz a vontade passa a existir exatamente porque um ser se torna capaz de orientar suas percepções não apercebidas, ou seja, o ser racional pode julgar para onde deve ir. A apercepção permite que o ser humano possa ter melhor ideia das suas percepções e que ele não aja apenas graças a impressões obscuras. A ação de um ser racional é ainda composta pelo que Teófilo chega a chamar de pequenas percepções; mas o agente dotado de apercepção pode ter algum controle sobre suas pequenas percepções. Trocando isso em miúdos, o agente humano pode passar a perseguir o que lhe surge como bem.

O ser humano não deixa de ter suas ações ligadas às suas pequenas percepções e também às suas apetições. Segundo Leibniz, seria inviável o estado constante de consciência; isso por duas situações. Primeiro, se caso alguém se tornasse consciente da sua percepção e, em seguida, da percepção da percepção, isso poderia ir ao infinito; deve haver um ponto final para a apercepção, o qual deve ser uma percepção. Nem sempre o ser humano age por vontade, mas parece normalmente agir por apetição (por exemplo, na situação de se coçar). As percepções sensíveis, sempre funcionam como espécie de princípio, mesmo para seres mais elevados. Eles podem não mais

se fazer sentir ao menos confusamente. Assim é que, por força do hábito, não notamos mais o movimento de um moinho ou de uma queda-d'água, depois que tivermos morado por algum tempo perto dele. Não é que tais movimentos deixem de afetar sempre os nossos órgãos e que não despertem nada que corresponda a tais órgãos na alma, devido à harmonia reinante entre alma e corpo; o que acontece é que tais impressões despertadas na alma e no corpo, por serem destituídas dos atrativos da novidade, não são suficientemente fortes para atrair nossa atenção e a nossa memória, ocupada com objetos que lhe chamam mais a atenção (NE, Prefácio).

agir apenas por impressões superficiais, pois podem julgar previamente o que irão buscar e notar se realmente o fim será bom. Ainda resta, porém, algo abaixo do estado consciente para organizar, pensa Leibniz.

O argumento de Filaleto é apreciado por Teófilo por ter certa noção de que há algo mais básico que fundamenta as ações, mas ele não faz as distinções necessárias para colocar, de um lado, essa região não-consciente e, do outro, uma esfera superior, onde está a vontade, o julgamento e, com ambos, a busca por um fim mais elaborado pelo agente humano, isto é, aquilo que lhe surge como bem. Toda ação dos seres é motivada pelas percepções, mas o bem pode ser considerado o principal motivador para a ação tipicamente humana porque a vontade é ativada, sobretudo, por aquilo que é julgado bom para o agente.

Isso coloca em campo o intelectualismo leibniziano, pois aquilo que é reconhecido como bom por um agente racional é capaz de seduzi-lo de tal forma que dificilmente ele age em outra direção. Se alguém vai para além das simples impressões, mas busca reconhecer o que realmente está por detrás das simples percepções graças à razão, essa pessoa encontrará o que é o verdadeiro bem. O que é reconhecido ou julgado bom é irresistível, pensa Leibniz.

*

Feito o panorama da controvérsia, pode-se tentar delinear a falha no uso da razão junto às ações segundo a filosofia de Leibniz, que parece notar que Filaleto esteve próximo de entender esse fenômeno. Para ele, em casos como o do nosso amigo do bar, o que acontece é a presença de algo vazio quando esse homem pensa que “ir à taverna me traz prejuízo e vai de encontro ao meu bem”. Assim como alguém pode não estar convencido e usar discursos vazios, ele pode ter um julgamento que não corresponde a nada, pois ele não apercebe realmente aquilo que está sob seu desejo e acaba levado por percepções confusas. Ele não identifica o bem verdadeiro naquilo que de fato é bom para ele e não reconhece o mal que se esconde naquilo que de alguma forma lhe parece bom ou que lhe seduz pela aparência. Seria como um ser humano que não tivesse alcançado realmente uma elevação do estágio do seu ser e estaria mais próximo dos animais, levado não pelo bem, mas por

apetições. Haveria, nesse caso, um desencontro entre o discurso e o conjunto de pequenas percepções, as quais realmente moveriam o agente. Haveria, assim, apenas um discurso vazio. Dentro do pensamento leibniziano, isso significa que não há entendimento adequado ou julgamento efetivo do que seria bom para o agente racional, que seria na verdade levado por suas percepções não apercebidas. Caso seu entendimento atingisse realmente um bom objeto, o agente perseguiria o bem racionalmente revelado. Aqui, Leibniz parece se filiar à tradição socrática, mas isso pode ser uma conclusão precipitada.

O fundamento das ações humanas ainda são as pequenas percepções, que muitas vezes não estão em sintonia com o verdadeiro bem do agente ou com aquilo que é apontado pelo entendimento do mesmo. Esse agente apenas adquiriu um discurso para si sem poder efetivo para mexê-lo e virou escravo de impressões obscuras. A manutenção de sua saúde, o seu bem estar e mesmo sua felicidade não tocam suficientemente suas pequenas percepções para lhe incentivar a agir da melhor forma, sem que precise dizer que ele não age da melhor forma pela ausência de coisas cuja falta lhe incomodam, e sim porque suas pequenas molas não estão bem direcionadas. O julgamento se torna vazio, pois não é capaz de motivar de fato o agente.

Leibniz também aponta que a falha em seguir o que seria a melhor opção toca uma questão temporal. Não é difícil notar que um objeto que traz prazer imediato é mais atrativo do que outro que traz prazer gradativo ao longo do tempo ou apenas no futuro. O cálice de vinho ocasiona grande prazer ao nosso amigo na medida em que seu resultado é imediatamente notado, ou em termos leibnizianos, *chama mais a atenção* do agente, sem que essa ideia inclua o estado de consciência (toca mais suas percepções). A vida feliz, que depende de ações virtuosas, é construída gradativamente, o que torna difícil detectá-la, além do fato de que o agente pode não alcançá-la. Assim, é compreensível que alguém prefira o bar a manter-se em casa longe do copo.

Falta mostrar como Leibniz acrescenta papel relevante para a construção da boa disposição do agente e se a razão pode ser parceira ativa da vontade, pois até aqui ela parece ter recuado na sua função de conselheira da vontade.

Em um exemplo, inspirado em Parkinson⁷⁹, é possível imaginar “um indivíduo que deseja acordar às 7h da manhã”, pois ele tem uma entrevista referente a uma proposta de emprego às 9h. Caso ele se levante no horário indicado pelo despertador, poderá se preparar calmamente (tomar banho, vestir-se, tomar café, dar uma olhada no jornal etc.). Às 8h, ele já está na rua. No entanto, ele pode pensar ao som do despertador: “vou ficar mais 5 minutos na cama”. Ele sabe por experiência que, em outras oportunidades em que ele fez isso, ele acabou por sair correndo da cama às 08h55min. Não é preciso continuar essa história para concluir que o personagem não teve um final tão feliz nessa segunda hipótese. Ele não conseguiu cumprir com o que planejara na véspera, apesar de ter em princípio razoavelmente uma ideia bem formada do que seria a atitude mais adequada.

Há disputa entre desejos. Um não raciocinado, mas que vem do fundo do agente, da sua prática e com poder efetivo. O outro, racional, que está na superfície do discurso, mas sem efeito, ou ainda, pode ser considerado de modalidade semelhante ao discurso teórico.

Existe o conflito entre o espaço das pequenas percepções, que também podem estar em conflito até que uma tome a dianteira, pois não se pode seguir todas as tendências; uma precisa se sobrepor às outras. Porém, o conflito central acontece entre apetição e vontade. A primeira permanece como tendência simples, voltada para o prazer momentâneo, sem levar em conta prejuízos futuros; mas costuma ser mais evidente e, por isso, mais atrativa. A vontade se vale de julgamento e pode mostrar um bem que pode expressar a mesma intensidade de prazer que acompanha a apetição, mas é a que pode revelar o que é o legítimo bem para o agente⁸⁰.

⁷⁹ PARKINSON, G. H. R., 1980, p. 30.

⁸⁰ Durante a sessão de defesa desta tese para a requisição do Título de Doutor em Filosofia, o Prof. Dr. Marco Zingano, membro da banca de defesa, chamou-me a atenção para a diferença entre o tema da *akrasia* e o fenômeno da auto-ilusão. No caso da *akrasia*, o texto de Aristóteles parece se referir a um caso que seria esporádico nas atividades dos seres racionais, ao contrário do que parece ser indicado por Leibniz. O filósofo moderno se refere a um agente que tem uma *disposição viciosa*, mas que ainda mantém um discurso referente ao que seria o melhor a ser feito; há, nesse caso, uma *disposição consolidada*, ao contrário do que parece indicado por Aristóteles, para quem a *akrasia* não se refere exatamente a um comportamento cristalizado vicioso. Apesar da importância dessa distinção, para esclarecer o papel da razão junto ao ato humano na perspectiva leibniziana, pode ser invocado as considerações de Aristóteles acerca da *akrasia*, desde que isso seja feito na forma de problematização para que, em seguida, se passe para a investigação leibniziana acerca da falha do uso da razão do ponto de vista prático.

IV.4. O intelectualismo moderado de Leibniz

Pela ótica aristotélica, a posição socrática defende a tese de que se alguém não faz o que identifica como o melhor a ser feito, é porque na verdade tal agente *ignora* o seu verdadeiro bem (*EN VII 2 1145 b21-27*). Dessa forma, a fraqueza da vontade não passaria de uma falha estritamente intelectual, ou seja, nesse caso, *proferir* o reconhecimento do melhor fim não revela o *legítimo* conhecimento acerca do mesmo. A posição inspirada em Sócrates, a *intelectualista*, desqualifica a ocorrência da *akrasia* enquanto verdadeira falha do esquema da ação racional.

Quando investiga a possibilidade do fenômeno da *akrasia*, Aristóteles apresenta posição diferente da de Sócrates, sem renegá-lo por completo. Antes de tudo, ele nota que os *fatos* comprovam a existência de situações em que há fraqueza da vontade. Por outro lado, sem que se possa aqui argumentar de forma detalhada sobre sua posição, Aristóteles mantém em parte o argumento socrático sobre um estado de ignorância quando não se busca o que é considerado a melhor opção. Grosso modo, o caminho para manter parcialmente a posição socrática é razoavelmente facilitado quando se distingue dois usos distintos da razão, como faz Aristóteles. Em um caso, a razão é teórica, pois se aplica apenas ao puro conhecimento, sem ligar-se à ação do agente, já que trata de objetos que independem do mesmo⁸¹. Em outro, a razão contribui com as ações do mesmo por meio da deliberação ou do cálculo da viabilidade em se buscar o fim; graças à escolha deliberada, a razão tem poder indireto sobre o fim por materializar o desejo por meio do cálculo.

Na situação de *akrasia*, o agente abandona a sua deliberação e o que fora inicialmente escolhido; em suma, o agente abandona o bom desejo encapsulado pela deliberação e se deixa levar pelo seu apetite. Assim, pode-se entender que o *akrático* tem um discurso fraco na dimensão prática, ou ainda, tem apenas um discurso teórico sobre suas ações, pois seu pensamento está distanciado da suas disposições. Pode-se dizer que ele é um ignorante prático.

Tenho a impressão de que essa apresentação resumida da posição de Aristóteles permite afirmar que ele pode ser considerado *um intelectualista*

⁸¹ Pode-se mesmo definir conceitos morais, por exemplo, a justiça; porém tal exposição do conceito seria de pouca utilidade ou pouco efetivo para tornar alguém praticante de ações justas.

moderado. O desejo ainda é o grande motivador, pensa Aristóteles, mas a razão na modalidade prática pode interferir na disposição e, por conseguinte, no desejo. Essa possibilidade de modificação não acontece de forma direta, pois como é dito no terceiro livro da *Ética Nicomaquéia* (EN III 5 1114 b26 – 1115 a2), o agente não tem poder sobre sua disposição de caráter da mesma forma que ele tem poder sobre suas ações, pois neste caso a capacidade de controlar é direta, mas não no que se refere à disposição. A mudança de disposição é muito mais custosa.

Ao se referir à região mais profunda do agente, de onde sairia seu caráter, Leibniz não considera que seja uma zona estritamente intelectual, o que significa que a formação da disposição não seria apenas pelo processo racional. Ao criticar a posição de Filaeto, Teófilo/Leibniz mostrava que o espaço fundamental que motiva o agente não é completamente penetrado pela consciência, pelo contrário, já que somente o entendimento divino pode chegar tão longe. A região das percepções é também o lugar onde se fundamenta a disposição do agente. Aparentemente, essa é uma região mais de treinamento e de costume do que um espaço dominado pela razão. Isso talvez afaste o filósofo moderno da tradição socrática, que prega o poder extremo da razão. Vale entender se Leibniz estaria longe do intelectualismo, a ponto de fornecer pouco poder para a razão, ou se ele também já seria adepto do intelectualismo moderado.

Na perspectiva leibniziana, pode haver descompasso entre o discurso do agente e as pequenas molas que motivam o mesmo, o que cria uma razão (prática) vazia. Conforme a posição leibnizina, notou-se que a *akrasia* representa uma falta de convicção acerca do que seria o verdadeiro bem para o agente, pois esse apenas montaria um discurso vazio. A disposição do agente seria mal constituída, apesar da manutenção de um bom discurso que não o toca. O agente pode até se arrepender e recuperar os preceitos morais logo após a má ação, mas ele de fato não estaria disposto a procurar seu verdadeiro bem no momento certo. Assim, Leibniz parece afastar-se de qualquer forma de intelectualismo, pois a razão não parece ter grande papel na formação da disposição do agente.

Assim como em Aristóteles, para Leibniz, a disposição é fonte do desejo, o qual fundamenta as ações humanas. Se a razão não atinge a disposição, ela

não poderá ter função relevante junto às ações, e talvez lhe reste apenas um papel instrumental. Em Aristóteles, a razão não tem função apenas de indicar meios para se chegar ao fim desejado, pois ao se apresentar na forma de deliberação ela é reveladora do desejo, pois não se restringe em apenas mostrar o caminho para alcançá-lo. A razão também revela o legítimo valor do que poderá ser admitido como bem na medida em que ela materializa a via para buscar de forma efetiva o fim. Na filosofia leibniziana, tudo parece ficar a cargo de um fundamento obscuro, a região das percepções, e tudo que será feito pelo agente seria em função desse terreno já dado.

É fato que a razão não pode ser afastada, pois como o filósofo moderno diz, não é possível valorizar alguma coisa mais do que outra e, assim, passar gostar mais daquela do que desta conforme a vontade (*ThK* 18). Isso iria de encontro ao *pr*s. Para Leibniz, a grande responsável pelo que se deseja também é a *disposição*; ela faz com que tais e tais representações motivem alguém a agir, já que a disposição é responsável por formar o que será tomado como bem ou como mal, quer dizer, ela faz com que o sujeito seja atraído por certas coisas e rejeite outras. Leibniz também considera que a disposição se forma a partir do *hábito*. Aspectos naturais poderiam contribuir para o surgimento da disposição. Todavia, principalmente no caso humano, o exercício constante faz com que se adquira certa disposição, assim como pensava o autor da *Metafísica*.

Certamente, ninguém tem poder direto sobre o que deseja, pois isso depende de outros fatores (naturais, educacionais, sociais, das experiências do sujeito etc.). Não significa que Leibniz pensasse em um determinismo absoluto por meio do desejo, apesar da vontade não apresentar poder direto sobre o bem buscado. Leibniz aceitava o determinismo, mas o pela busca do melhor, pois seria possível perseguir o objeto após ponderar sobre alternativas de ação ou por não agir, sem ser possível querê-lo apenas por ato de vontade, ou pra usar um termo vulgar, por “força de vontade”. Isso não impede que a vontade tenha algum papel junto ao desejo, mas como o filósofo observou, tal poder sobre as volições ocorre de maneira *oblíqua* (*ThH* 4).

[...] os homens escolhem os objetos pela vontade, mas jamais escolhem suas vontades presentes, que provêm das razões e das disposições. Entretanto, é verdade que se podem procurar novas razões e se dar novas disposições com o passar do tempo; por esse meio, pode-se ainda procurar uma vontade que inexistia [...] (*ThH* 5).

Algo sempre deve acompanhar o desejo, que não pode caminhar isoladamente e optar por uma coisa ou outra. Seja por apetição, seja por vontade, o agente sempre se inclina por um motivo. Algo pesa na sua balança interna. Os pesos são atribuídos de forma distinta para cada coisa exatamente conforme a disposição do agente, ou seja, conforme a calibragem da balança interna ao agente⁸².

No caso da falha na prática daquilo que em princípio seria o melhor a ser feito, segundo Leibniz, nota-se que há um discurso vazio ligado à vontade, que não tem respaldo de percepção clara, ao passo que as apetições, originadas por percepções obscuras, atrairiam mais o agente, visto que sua disposição estaria mal constituída. Além disso, os apetites costumam ter mais apelo junto ao ser humano, visto que seus benefícios (presentes) são mais notados do que os seus supostos prejuízos (futuros). Assim, parece que para o agente seguir supostos bons preceitos, ele deveria ser convencido acerca dos mesmos ou ser tocado da mesma forma que acontece no caso dos apetites. Resta saber se a razão pode auxiliar nessa função e revelar toda sua capacidade de realmente orientar o agente.

Leibniz considera que para haver convencimento pela razão não seria preciso usar o artifício do Príncipe dos Assassinos⁸³ (*NE* II xxi 36), que para conquistar a confiança de novos adeptos, os entorpecia e os levava para um cenário que imitava um paraíso, para onde iriam caso passassem a seguir aquele líder. Isso criava uma forte impressão em quem passasse por tal experiência a ponto de facilitar a entrada do novo adepto ao grupo dos Assassinos. Seria um tipo de convencimento de forma quase concreta e mais evidente. De forma semelhante, não deveria ser a apresentação de manchas no pulmão a partir de um exame de raio-X que deveriam convencer um paciente a largar o cigarro.

⁸² Cf. DASCAL, M., 1996.

⁸³ A **Ordem de Assassinos** foi uma seita fundada no séc. XI por Hassan ibn Sabbah, conhecido como **O Velho da Montanha**. Seu fundador criou a seita com o objetivo de difundir uma nova corrente do islamismo, que ele mesmo havia criado. Sua sede era uma fortaleza situada na região de Alamut, no Irã. A fama do grupo se alastrou até o mundo cristão, que ficou surpreso com a fidelidade de seus membros, mais até que com sua ferocidade. Seu líder possuía cerca de 60 mil seguidores, segundo alguns relatos da época especulavam. Para Bernard Lewis, autor de *Os Assassinos*, haveria um evidente paralelo entre essa seita e o comportamento extremista islâmico, assim como o ataque suicida como demonstração de fé (fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ordem_dos_Assassinos).

O autor da *Mondalogia* defende que a virtude e os verdadeiros bens trariam prazeres sólidos e atingiriam o agente de modo convincente (*NE* II xxi 36). Ele também reconhece que deve haver o costume de seguir os bons preceitos morais desde a infância. Entretanto, nem tudo parece estar perdido, pois Leibniz considera ser possível mudar os hábitos e adquirir nova disposição. A principal forma para tal mudança seria evitar circunstâncias que levam às más ações (*NE* II xxi 35). Para livrar-se de uma grande paixão, é válida uma viagem. Seria bom evitar a companhia de certas pessoas e os locais associados a algum vício. Pode-se também tentar novas práticas, como a do padre Francisco Borgia, que colocava uma gota de vela diariamente no copo de vinho que costumava esvaziar todos os dias até desaparecer o alcoolismo que assolava esse sacerdote.

Nesses casos, a mudança de hábito ainda parece ter papel fraco. Talvez ela possa ter a função de apresentar bons preceitos, já o que se seguiria não seria mais graças a elas, mas ao conjunto de repetição das novas ações que gerarão a nova disposição.

Leibniz, no entanto, como defensor da presença de razão em todos os fatos não poderia atribuir papel secundário para mesma em relação aos atos humanos. Pelo contrário, pois ele pensa que quando alguma coisa é apresentada pela razão, dificilmente se busca outra coisa. Deus é a maior prova disso, pois ele sempre quer o que é revelado pelo seu entendimento perfeito. Nada seria mais forte e convincente que a verdade (*NE* II xxi 38). Teófilo/Leibniz põe a tese de Filaleto em questão por este minimizar a capacidade de mover por parte daquilo que é considerado bom por alguém, já que o que é tratado como um bem é fornecido pela razão, e esta quando bem usada mostra forte poder sobre a vontade, talvez sem deixar alternativa para esta.

Conforme o *princípio do melhor (pm)*, todo ser busca o que lhe é mais favorável e que lhe traz prazer ou evita o que o prejudica e que traz dor. Com a posse de razão, pode ser revelado o que é o melhor fim a ser buscado. O criador busca o que convém ao seu caráter de ser perfeito.

O objeto do agente se liga ao prazer que tal coisa lhe causará. O prazer diz respeito à percepção; essa por sua vez se liga à identificação da harmonia. A razão contribui para que o agente identifique a harmonia e permite que ele esteja menos suscetível a ser levado por ilusões. No caso das

criaturas, mesmo as racionais, o emaranhado de percepções costumam esconder o que realmente é o melhor para o agente. A apercepção serve para revelar o que não é fornecido diretamente pelas percepções.

Quanto mais esclarecido o conhecimento, mais se tende a buscar o objeto racionalmente identificado, pensa Leibniz. Mais o agente pode buscar o que é o melhor para ele, ou o mais harmonioso, ou o que lhe traz prazer consistente. Quando levado por percepções simples, não se nota a dimensão de tal busca, que pode prejudicar o agente em um momento seguinte e pode distanciá-lo do prazer verdadeiro ou mesmo separá-lo do maior de todos os prazeres, a felicidade, que não deixa de expressar o prazer duradouro.

Leibniz entende que há a escala de conhecimento que vai do obscuro ao perfeito. Quanto mais se identificam os componentes do estado perceptivo, mais se percebe a harmonia e mais se tem controle sobre o que se faz. Apenas deus alcança o conhecimento perfeito. Os seres humanos geralmente não passam dos primeiros níveis. Pelo fato de conhecer perfeitamente tudo, o que o torna independente do uso de símbolos e não o torna mero ponto de vista, o criador também reconhece perfeitamente o que é o melhor a ser buscado. Como nada pode impedir deus, ele realiza o que o seu entendimento livre de limites lhe sugere.

Parece que o entendimento radical reaparece novamente no horizonte leibniziano. Talvez, o discurso vazio do agente não represente verdadeiro bem, mas apenas uma *opinião fraca*. Pois, segundo Leibniz, parece que caso se trate do reconhecimento de um verdadeiro bem, à maneira divina, o agente estaria convicto de tal forma acerca de tal objeto a ponto de não mais ser capaz de perseguir outra coisa. Poderia, assim, ressurgir uma espécie de necessidade em meio à ação racional. Deus seria o primeiro a ser forçado a perseguir o seu fim racionalmente identificado.

IV.5. Boa vontade

Aristóteles conserva parcialmente o intelectualismo socrático por distinguir duas funções da razão, uma teórica e outra prática. A alma, segundo Aristóteles, tem partes distintas conforme seu objeto. Uma parte se volta para os objetos que são sempre da mesma forma, ou seja, que são necessários; outra parte se liga ao que pode tomar um caminho ou outro, ou seja, ela se refe

ao contingente. A parte calculativa se volta para a produção e para as ações (morais) humanas, buscando encontrar o verdadeiro em cada uma dessas atividades. O erro prático nas ações morais aconteceria quando não se fizesse o certo; apesar de que essa falha viria dos maus costumes. Todavia, há os que salvam parcialmente a posição socrática por outra via, pois entendem que a má ação é praticada contra o bom preceito pelo fato desse não passar de mera opinião (*doxa*), mas não de conhecimento verdadeiro acerca do bem. Caso se trate de opinião, que em princípio seria mais fraca que o conhecimento do bem verdadeiro, não seria difícil aceitar a *akrasia*.

Aristóteles entende que o ponto não é saber se a *akrasia* acontece por se referir a mera opinião, pois ele mostra que há aqueles que têm forte certeza acerca do que devem buscar a ponto de se encontrarem em situação semelhante ao dos que têm realmente posse do reconhecimento do bem verdadeiro. Desse ponto de vista, o tratamento do problema não viria da perspectiva do objeto, saber se é bem verdadeiro ou não, e sim principalmente a partir do agente. Aristóteles considera que em assuntos práticos não se trata de universais, de saber absoluto ou do Bem, e sim de circunstâncias e de singulares. Como foi dito, basta observar que a figura que simboliza a virtude moral é o prudente, que identifica bons princípios graças ao seu *noûs* prático e que é um bom deliberador. Em meio a essas posições, não é descabido perguntar qual seria a posição leibniziana.

Na filosofia de Leibniz, há a circunscrição do papel de cada uma das faculdades, do entendimento e da vontade. O entendimento se origina do aprimoramento perceptivo e leva ao surgimento da vontade. Esta por sua vez é a responsável de fato pela ação, permitindo que esta seja iniciada. Cada faculdade mantém sua função independentemente de outra, pensa Leibniz. A vontade não julga, pois nunca se atribui valor a algo apenas porque se quer. A vontade não tem o papel de mostrar se algo é verdadeiro ou não (*L 384*) assim como não se pode optar pelo sabor de algo, por exemplo, querer que ele seja doce ou querer que ele seja salgado. A razão também não levaria à ação por si só, pois precisaria de algo que venha do fundo do agente para que haja tendência para agir, pois a razão deveria ter apenas função de reveladora ao julgar um objeto, não de motivadora. Todavia, com sua grande força de mostrar o que é o verdadeiro bem do agente, torna-se difícil não defender o domínio absoluto da razão sobre o ato.

O forte poder do intelecto sobre os atos ficaria mais evidente na filosofia de Leibniz quando ele afirma que a principal fonte da falha nas ações se deve à falta de conhecimento ou à falta de atenção no momento em que se busca algo. O erro prático parece equivaler ao erro teórico. O erro em geral se assemelharia ao que acontece no cálculo aritmético: falta de atenção e de memória; esquecer de algum passo; não fazer o que se deve; ter a mente distraída (L 388).

Nessa perspectiva, para fugir dos erros práticos, também se deve proceder como no cálculo: pensar vagarosamente e com atenção, dividir o problema, checar por meio de testes. Esses procedimentos são úteis para que a mente não perca o foco. Também é preciso estar ciente da probabilidade de se alcançar o objeto e dos benefícios que ele propicia. Se esse procedimento de estilo matemático for o principal elemento que leva ao bem agir, arremata-se o argumento que coloca Leibniz no grupo dos intelectualistas radicais. Esse pensador, entretanto, não para por aí.

Esse filósofo do séc. XVII enfatiza o papel da disposição em relação à maneira como se age ou ao que se persegue. Ele ainda defende que as boas ações são fruto do costume ou da boa disposição. A razão não tem grande força nem os melhores preceitos morais têm poder efetivo caso a alma não esteja *disposta* a seguir o melhor (NE II xxi 35). No caso de *akrasia*, pode haver razão apenas em aparência, mas que ainda não convence a alma, que está mais disposta a seguir o bem menor, pois ele sensibiliza mais do que um bem futuro. O verdadeiro bem pode realmente trazer maior benefício ou até contribuir para a felicidade do agente, mas ainda é um bem fraco quanto à sua força de convencimento.

Antes mesmo de ter bom julgamento, é preciso ter boa disposição para *usar o entendimento* e para *acatar os seus conselhos*; há uma função dupla na boa disposição. Estar disposto a usar o entendimento da melhor maneira equivale àquilo que foi dito sobre o proceder como no caso da razão voltada para coisas teóricas, em que se deve proceder com método e com atenção. Na medida em que se descobre (racionalmente) o fim (bom) a ser feito, tende-se a agir cada vez melhor, visto que quando se está diante do bem, não se deseja fazer outra coisa (a não ser que o capricho de agir contra o que é reconhecido como o melhor seja considerado a opção mais favorável). Dessa forma, o hábito parece também influenciar o julgamento por parte do agente, já que a

razão não realiza sua função caso o agente não se interesse em usá-la da melhor forma.

Quando Leibniz pensa como alguém pode passar a agir de melhor forma ou perseguir bons fins, ele não considera que isso se dê apenas graças ao uso da razão como parece à primeira vista e quando se atenta apenas ao paralelo que ele faz entre boas ações e o bom método teórico. Para os seres racionais, é fundamental que eles continuem aprimorando suas percepções e seus conhecimentos.

Leibniz entende que o ser humano sofre de certa passividade quando é afetado pelas imagens de coisas que são exteriores a tal substância. Imagens, sons e outras qualidades sensíveis invadem os seres. Ele afirma que esse processo de impressão se assemelha à *lanterna mágica*⁸⁴, cujas projeções variam conforme ela é girada e conforme a distância entre a fonte de luz e o desenho. No ser humano, essa movimentação é tão complexa que gera confusão, a qual não passa daquele caso que foi dito acerca do “barulho do mar”; nesse exemplo, há um grande ruído formado por diversas percepções menores. Mas, no caso específico dos espíritos, eles podem ter algum controle sobre suas percepções.

[...] o nosso espírito, ao perceber alguma imagem que lhe ocorre, pode dizer: “para!”, e interrompê-la, por assim dizer. Além disso, o espírito entra, como bem lhe parecer, em certas progressões de pensamento que o conduzem a outras (NE II xxi 12).

O espírito pode ter certo controle sobre as imagens a partir do momento em que elas lhe adentram graças à apercepção. Isso permite que ele não dependa apenas do que lhe aparece e que ele possa tomar a dianteira nas suas percepções. Essa tomada de controle não se deve apenas ao intelecto, pois não é função do mesmo, mas da vontade. Ela pode minimizar o domínio das percepções confusas e permitir que o julgamento tome mais a dianteira acerca do que será apresentado a ela antes da ação. Os seres buscam um melhor estado perceptivo, visto que isso também aumenta o prazer ligado à percepção. Maior clareza também leva à melhor identificação do estado

⁸⁴ O princípio desta lanterna consiste em fazer aparecer, em tamanho ampliado, sobre uma parede branca ou tela estendida num lugar escuro, figuras pintadas em tamanho pequeno, em pedaços de vidro fino, com cores bem transparentes [...] O instrumento ampliava consideravelmente objetos ou insetos, grãos de poeira ou outros corpúsculos transparentes em uma tela [...] (<http://www.ernestoleibovich.com.br/lanternamagica.htm>).

harmonioso entre as coisas, e é principalmente o intelecto que pode aprimorar a representação desenvolvida em um ser.

Apesar da vontade de se fazer bom uso da razão e mesmo que algo seja racionalmente identificado, isso ainda não gera o constrangimento de se seguir tal opção ou o acatamento imediato do conselho racional pela vontade, que mantém sua autonomia. A chave ainda está na disposição. Outra coisa pode interferir na busca pelo fim, mesmo que haja identificação do que seja em princípio a melhor opção. A despeito da presença do entendimento, quando há a vontade o processo de perseguição do que é considerado um bem não se dá na forma lógica, cuja função é buscar o verdadeiro.

Quanto ao paralelo entre as associações entre o **(i)** entendimento e o verdadeiro e **(ii)** entre a vontade e o bem, é preciso saber que **(i)** uma percepção clara e distinta de uma verdade contém nela atualmente a afirmação de tal verdade: dessa forma, por isso, o entendimento é necessitado. Mas **(ii)** alguma percepção que se tenha do bem, o esforço para agir após o julgamento que penso ser a essência da vontade, se distingue daquela outra situação: da mesma forma que é preciso tempo para levar ao desfecho de tal esforço, pode-se suspender ou mesmo mudar graças a uma nova percepção ou inclinação que se interpõe **(no agente)**, que desvia o espírito e que faz com que o mesmo possa realizar um julgamento contrário. Isso permite que a alma tenha tantos meios para resistir à verdade que ela conhece e que haja um grande trajeto entre o espírito e o coração, principalmente quando o entendimento procede na maior parte das vezes de pensamentos surdos **(obscuros)**, pouco capazes de tocar, como expliquei outrora. Dessa forma, a ligação entre julgamento e a vontade não é tão necessária quanto possa se pensar (*Th* 311, não há grifos no texto original).

A busca pelo que é identificado como bom não é do mesmo tipo que o reconhecimento de algo como verdadeiro, por exemplo, uma proposição matemática, cuja veracidade pode ser vislumbrada com clareza pelo agente humano, o qual acaba necessitado a aceitar tal verdade. Não há identidade entre entendimento puro e vontade, mas há um tipo de proporção, pois assim como entendimento puro busca o verdadeiro, a vontade (que sempre se vale de julgamento) busca um bem. Porém, é preciso estar bem preparado para ir em direção ao bom objeto, sem que isso signifique ser apenas um bom calculador.

Sem dúvida, para Leibniz, a razão é útil para mostrar a melhor forma de se buscar o objeto e se realmente vale a pena persegui-lo. O agente

difícilmente permanece indiferente a tais revelações. A partir do julgamento intelectual, o agente racional nota mais razões para seguir certo caminho que o leva ao fim (reconhecido como um bem) do que tomar outra via dentre as diversas opções possíveis que ele pode tomar (*DM V*). Da mesma forma que se reconhece que a melhor linha para ligar dois pontos é a reta, o agente tende a buscar a via mais direta (em sentido amplo) para alcançar o seu bem. Na perspectiva leibniziana, a ação do agente também ocorre na forma de *otimização*. No caso do agente moralmente bem treinado, ele reconhece o melhor caminho e se tal via é digna de aprovação. No caso do vicioso, ele ao menos conhece a melhor forma para chegar ao seu bem (pessoal) momentâneo.

Apesar de atribuir espaço importante para a razão, Leibniz insiste na insuficiência da mesma para gerar a ação, não apenas por um suposto limite para a faculdade racional, mas em função da natureza da mesma. Em deus, isso é claro. Ele tem conhecimento perfeito e nada pode limitar seu poder; resta à sua vontade autônoma seguir o que é mostrado pela sua onisciência. Sua vontade (independente) está bem acostumada a seguir o julgamento do intelecto, mas *não de forma necessária*. Deus escolhe livremente o melhor ainda que seja determinado a escolher o melhor (*NE II xxi 14*).

Antes de tudo, nenhum ser age de maneira indeterminada, mas segue o que lhe parece mais favorável. Quanto melhor a qualidade do fim, mais o agente tende a buscá-lo. O julgamento serve para orientar e inspirar a ação da melhor forma. O agente ainda busca um bem de maneira espontânea, ou seja, por si mesmo.

A função do intelecto é limpar de modo independente o caminho para que a vontade se exerça de modo adequado, com a menor quantidade possível de anteparos entre ela e o verdadeiro bem (ou o melhor bem possível) que ela irá almejar por si mesma, pois apenas o reconhecimento do melhor não a necessita a escolher agir para buscá-lo. A vontade deve estar bem disposta, ou seja, ela deve estar alinhada com o entendimento. Assim que ela tender a seguir o que é sugerido pelo entendimento, esse também poderá ser aprimorado, já que a faculdade volitiva sempre busca o que é o melhor para o agente, o que mostra a importância do bom julgamento.

Quanto maior o esclarecimento, maior o desejo pelo objeto certo, pensa Leibniz. Porém, novamente vale afirmar, é preciso estar disposto para tal busca

e para querer fazer bom uso do entendimento, o que leva à perseguição daquilo que é de fato bom para o agente. Aparece o intelectualismo de modelo leibniziano, mas sem que possa alinhar o filósofo com o intelectualismo radical, o qual reduz a boa ação apenas ao aperfeiçoamento epistêmico.

Leibniz não parece adepto da idéia de que o que é reconhecido como um bem não pode atrair o agente porque não se trata de conhecimento verdadeiro, mas de mera opinião ou discurso vazio sobre o mesmo, e que caso fosse verdadeiro bem o agente jamais faria diferente. Certamente, no caso das criaturas racionais, elas dificilmente chegarão ao conhecimento perfeito. Como foi visto, entretanto, nem mesmo deus é obrigado a seguir o que é mostrado pelo seu entendimento perfeito. O criador acata o que é revelado pelo seu intelecto graças à sua bondade, a perfeição da vontade. Além de ser privilegiado com o poder e com o entendimento sem limites, deus possui uma boa disposição para transmitir as orientações do seu entendimento para o seu poder ilimitado.

É verdade que, graças a Deus, no que diz respeito ao mais importante, a *summa rerum*, a felicidade e a miséria, não carecemos de tantos conhecimentos e ajudas, como seria necessário para julgar bem em se tratando de um conselho de Estado ou de guerra, em um tribunal de justiça, em uma consulta de medicina, em uma controvérsia de teologia ou de história, ou em algum ponto da matemática ou da mecânica; em compensação, requer-se mais firmeza de hábito no que concerne a este grande ponto da felicidade e da virtude, para tomar sempre boas resoluções e para segui-las. Em uma palavra, para a verdadeira felicidade se **requer menos conhecimento e mais boa vontade**; assim sendo, pode atingi-la facilmente tanto o mais iletrado com a pessoa mais douta (*NE II xxi 67*, não há grifos no original).

O filósofo moderno pensa que a maneira como o agente é afetado lhe influencia de alguma forma nessa busca, não de maneira direta. No caso dos espíritos, o intelecto entra para revelar melhor os contornos da coisa buscada, e isso influencia indiretamente a vontade. Essa pode até mesmo vir a mudar ao longo do tempo graças a essas revelações do verdadeiro valor do objeto para o agente.

Leibniz confia na busca pelo conhecimento como forma de aprimoramento moral. Quanto mais conhecimento, mais se tende a agir conforme o julgamento. Porém, a ação racional em si não é originada apenas graças ao julgamento racional, pois a vontade não é forçada a seguir as orientações do intelecto em absoluto. Antes, ela deve estar bem disposta a acatar o melhor.

O objeto verdadeiro, segundo a filosofia leibniziana não chama a atenção por negligência no uso da razão, pois ela auxilia na identificação do melhor, que caso notado, dificilmente se persegue outra coisa senão aquilo que é intelectualmente atingido. A vontade deve estar em sintonia com o entendimento, apesar de ser certo que ela irá na mesma direção que o intelecto, pois este mostra o objeto mais favorável. Por isso, Leibniz defende a distinção entre aquilo que é por necessidade e aquilo que é feito em função do que é tratado como o melhor a ser feito ou a obrigação do sábio⁸⁵. É preciso separar a busca pelo mais favorável daquilo que é por necessidade. O agente de alguma forma é determinado, jamais necessitado. Não há necessidade nessa obrigação, que pode no máximo ser causal, não lógica. Deus seria a maior prova disso, visto que mesmo que ele possua o máximo entendimento, ele não chega a ter suas ações por necessidade. Logo, não é por limite de conhecimento que as criaturas também não são necessitadas a pelo que lhes é mostrado pela razão.

A certeza que um ser seguirá o que lhe parece ser o seu bem ainda apresenta uma linha muito tênue daquilo que é por necessidade em sentido absoluto. Leibniz chega até a se referir a leis internas ao ser a partir disso, pois sempre há a sombra do *prs*.

Lógica cerca possíveis conforme o *pnc*, o que não vale para as ações dos espíritos, pois neste caso entra o *prs*. Assim, é preciso outra modalidade para considerar a forma que eles agem. O agente tem outras opções e ainda pode não fazer o que é reconhecido como o melhor. Foi visto que outra percepção ou outro julgamento pode atravessar o que em princípio é considerado a melhor opção (*Th* 311).

Vale reafirmar que o ato humano não ocorre na forma dedutiva, pensa Leibniz, pois nesse caso o que há é *espontaneidade racional*. O autor utiliza o termo *autômato espiritual*, pois o ser humano tem espontaneidade regrada, não de forma mecânica, mas conforme o princípio do melhor⁸⁶.

⁸⁵ NACHTOMY, O., 2007, p. 150.

⁸⁶ No pensamento leibniziano, as substâncias seguiriam o mesmo princípio que orienta o criador, ir em direção ao melhor, com a diferença que apenas deus segue realmente o melhor. Esse princípio serve para entender o que a criatura fará, contudo não de maneira dedutiva, pois depende das preferências da criatura. Não se pode demonstrar que tal ser buscará o objeto em certo momento, apesar da certeza de tal perseguição. A partir do conjunto de preferências de um ser, tem-se o que poderiam ser suas leis internas, as quais não poderiam ser reduzidas à modalidade lógica, mesmo que seja possível por assim dizer *ver* o que um ser fará. Leibniz

Apresentada a razão racional segundo Leibniz, é possível mostrar o direito que ele tem em invocar o nome de Aristóteles para ilustrar sua tese de como agem os seres humanos.

gostaria que a noção completa refletisse a característica interna de todo ser, “sempre perseguir o melhor”. Sem dúvida, não é fácil alinhar o *prs*, nesse caso ligado ao *pm*, com a idéia de que todo o conceito de um ser já está determinado e pode ser objeto de conhecimento *a priori* caso se tenha conhecimento perfeito, da mesma forma que deus o tem. Essa pequena explanação serve apenas para apontar por onde se pode buscar em parte a solução para o labirinto da liberdade, mas sem que se queira fornecer outros detalhes para que não haja desvio com relação ao foco desta investigação.

INVOCANDO ARISTÓTELES

Na introdução desta investigação, foi apresentada uma seção da *Teodicéia* em que Leibniz invoca Aristóteles para defender uma suposta idéia de liberdade que incluiria espontaneidade e escolha. Com o que foi exposto, pode-se perceber que o filósofo moderno usa espontaneidade para traduzir *hekousion*, que normalmente é traduzido por voluntário. Mas Leibniz parece fiel à ideia aristotélica acerca do que o agente humano *faz de bom grado* no sentido antigo, o que realmente estaria mais próximo da *espontaneidade moderna*, que é um conceito que diz respeito, sobretudo, à presença do princípio de ação no agente. Essa posse do princípio motor de ação é o critério central para a voluntariedade na *Ética Nicomaquéia*.

Para Aristóteles, ainda haveria um segundo critério para considerar uma ação voluntária, o reconhecimento mínimo das circunstâncias particulares, ou daquilo que estaria envolvido na ação, ou do que serviria para motivá-la. Todavia, mesmo que essa segunda condição seja fundamental para o voluntário, ela parece menos importante que a primeira, notadamente quando entram outros elementos na ação humana.

Apesar de usar voluntário para representar *hekousion*, vale ressaltar que tudo indica que isso não deve gerar o pensamento de que haveria a noção de vontade junto ao voluntário-aristotélico. Porém, a ação voluntária humana é enriquecida na perspectiva aristotélica a partir do outro conceito introduzido na *Ética Nicomaquéia*, que também é invocado por Leibniz para definir as ações livres, a *deliberação*. A deliberação é o exame dos meios que levam a algo tomado como bem e que serve para notar a viabilidade (em sentido amplo) em se decidir por levar a ação adiante.

A deliberação antecipa o resultado que será fornecido pela escolha deliberada. Nesse caso, resultado se refere à própria ação. Nessa parte final, há um objeto desejado por deliberação ou desejo raciocinado. Caso o que fora tomado como bom de forma simples, por querer, passe bem pelo crivo da investigação, ele terá sua busca aceita pela escolha (*EN III 3*). Assim, surge uma forma de assentimento⁸⁷.

⁸⁷ ZINGANO, M., 2007, p. 192.

Pode não haver a idéia moderna de vontade na filosofia de Aristóteles da forma como ela está presente no pensamento de Leibniz. Normalmente, a vontade é vista como a faculdade que teria a capacidade de direcionar ou mesmo de desviar o agente de forma absoluta e que poderia mesmo se sobrepor aos desejos.

Realmente, Aristóteles não defende uma faculdade com poderes absolutos para colocar fins ao estilo da vontade, pois o fim é dado exclusivamente pelo desejo; cabe à deliberação e à escolha apenas se incumbirem dos meios que levem ao fim. Todavia, por meio dessas duas noções, conforme o que foi mostrado, o agente pode tomar conta indiretamente dos fins ou interferir de alguma maneira com relação ao que ele toma como um bem.

Apesar da noção comum de vontade, enquanto faculdade com forte poder para desviar o desejo do agente, o conceito leibniziano de vontade tem suas especificidades, pois ela também não tem poder absoluto, como é possível notar a partir da crítica leibniziana contra a liberdade de indiferença. Não se pode querer querer ou simplesmente tomar uma direção sem que nada prenda a atenção da vontade, seja graças às percepções simples, seja graças ao julgamento.

Assim, conforme tudo o que foi apresentado, parece que a noção aristotélica de escolha tem boa afinidade com a noção leibiziana de vontade, e isso se deve ao espelhamento que existe entre pontos dos dois pensamentos. Ambos defendem a espontaneidade e a presença de um julgamento. Para um isso se dá na forma de investigação dos meios que levem ao fim; para outro, na forma de análise que mostre a melhor tendência dentre as diversas tendências menores possíveis e a probabilidade de alcançar o fim. Mesmo que Aristóteles não tenha a perspectiva quase matemática do julgamento de estilo leibniziano, a *otimização*⁸⁸, ele ao menos leva em conta um tipo de cálculo que transmite uma análise racional que é relevante para ação racional.

Pelo que se viu, assim como Aristóteles, Leibniz não defende a total impotência nem o poder absoluto da razão junto às ações. Ela pode ser uma grande conselheira ou, no máximo, mostrar um caminho provavelmente *irresistível* para a faculdade responsável pela ação, mas a própria razão não

⁸⁸ AUBENQUE, P., 1963, p. 110.

pode mover por si mesma, pois sua função é buscar o fim verdadeiro; não que ele seja verdadeiro em si, mas ao menos para o agente.

Aristóteles se preocupa mais com a ideia de um bem para o agente do que de um suposto bem em si, pois ele leva em conta as situações particulares em que se dão as ações humanas. Aparentemente, Leibniz pensa em um tipo de bem (em si) mais adequado para cada ser, basta ver o caso do criador, o qual se torna determinado a escolher o melhor em função de suas perfeições.

Todavia, segundo Leibniz, mesmo que uma criatura alcançasse a onisciência (apesar de que o progresso é um caminho infinito), ela não seguiria necessariamente o melhor fim. Se deus segue o melhor, não é porque ele apenas enxerga o melhor, mas é porque ele também tem uma vontade bem disposta, que não resiste ao melhor. Assim como Aristóteles, Leibniz não atribui poder absoluto ao entendimento no momento de se agir virtuosamente, pois para que alguém se dirija para a melhor alternativa, esse agente deve antes se acostumar a procurar tal opção e a gostar de tal atitude. Os dois autores seriam adeptos de um intelectualismo moderado. Porém, mesmo que se invoque tal categoria, parece que ela ainda pode incluir uma escala, na qual Leibniz se aproximaria mais do intelectualismo em sentido estrito.

Assim como Aristóteles, Leibniz não atribui poder total para o intelecto nos atos racionais. Mas ainda em relação ao filósofo antigo, ele fornece maior peso para a razão, pois Aristóteles não infere um tipo de determinismo por parte do agente quando este se depara com o que é reconhecido como o melhor. Já Leibniz acredita que quando se reconhece o melhor, dificilmente o agente racional não se guiará por tal visão.

BIBLIOGRAFIA

1.1 Obras de Aristóteles

ARISTOTLE, *The Complete Works of Aristotle* (tradução). The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. Princeton University Press, ©1984, 1991.

_____, *The Nicomachean Ethics*. Translation (with historical introduction) by Christopher Rowe ; philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Oxford : Oxford University Press, 2002

_____, *Nicomachean Ethics*. Translated, with Introduction, Notes, and Glossary, by Terence Irwin. Cambridge, Hackett, 1985.

_____, *Nicomachean Ethics*, Books II-IV, Clarendon Aristotle Series translated with a commentary by C. C. W. Taylor. Oxford University Press, 2006.

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*. Traduction par V. Décarie. Paris, Vrin, 1977.

ARISTOTE, *L'Éthique a Nicomaque*. Traduction et présentation par R. Bodéüs. Paris, GF Flammarion, 2004.

_____, *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier e J.-Y. Jolif. Louvain, Publications universitaires / Paris, Béatrice-Nauwelaerts. Commentaire. 1959.

ARISTÓTELES, *Aristóteles*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____, *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tra., notas, comentários de Zingano, M. São Paulo: Odysseus/FAPESP, 2008.

_____, *Da Alma*. Lisboa: Edições 70, 2001.

1.2 Bibliografia secundária sobre Aristóteles

ACKRILL, J. L., "Aristotle on Action", *Mind*, 1978, 87, pp. 595-601 (também in Rorty, 1980, pp. 93-102).

ALLAN, D. J., *Aristote: Le Philosophe*, trad. CH. Lefèvre. Paris, Le Livre de Poche, 1970.

_____, "The Practical Syllogism" in *Autor d'Aristote*. Louvain, Publications Universitaires, 1955, pp. 325-342.

AUBENQUE, P., *A Prudência em Aristóteles*, trad.M. Lopes. São Paulo: Dicurso Ed. 2003.

_____, *La Prudence chez Aristote*. Paris, PUF, 1963.

BESNIER, B., "A distinção entre *praxis* e *poiêsis* em Aristóteles", *Analytica*, Rio de Janeiro, 1996, I(3), pp. 127-164.

CASSIN, B., *Aristoteles e o Lógos*. São Paulo: Loyola, 1999.

COOPER, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*. Hackett Pub. Co., 1986.

DIHLE, A., *The theory of will in classical antiquity*. Berkeley : University of California Press, c1982

IRWIN, T. H., "Aristotle on Reason, Desire and Virtue". *Journal of Philosophy*, 1975, 72(17), pp. 567-578.

_____, *Aristotle's First Principles*. Oxford, Clarendon Press (1988) 1990.

_____, "Reason and Responsibility in Aristotle" in Rorty, 1980, pp. 117-156.

_____, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, 2 Volumes. Oxford University Press, 2007.

_____, "Who Discovered the Will?" In James E. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 6: *Ethics*, pp. 453-473. Ridgeview: Atascadero, 1992.

JOHNSON M. R., *Aristotle on Teleology*. Oxford Univesity Press, 2005.

LEAR, J., *Aristotle: the desire to understand*. New York: Cambridge University Press, 1999.

NATALI, C., "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", *Analytica*, Rio de Janeiro, 1996, I(3), pp. 101-125.

_____, "Por que Aristóteles escreveu o Livro III da *EN*?" *Analytica*, vol. 8, nº2 (2004), pp. 47-74.

POZZO, R. (editor), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy: Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Catholic University of America Press, 2003.

RORTY, A. O., ed., *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press, 1980.

SORABJI, R., *Necessity, Cause and Blame*. The University of Chicago Press, 1980.

VERNANT, J.P et VIDAL-NAQUET, P., *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne I*. Paris : Éditions la découverte, 1986.

WIGGINS, R., “Deliberação e Razão Prática”. In: Zingano, M., *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus Editora, 2010, 126-154.

ZINGANO, M. A. A., “Deliberação e Vontade em Aristóteles”. *Revista de Filosofia Política Nova Série*, Porto Alegre, v. 1, p. 68-98, 1997.

_____, *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

2.1 Obras de Leibniz

- *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7vols, Gerhardt. Hildesheim: Olms, 1961.

- *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, org. Par L. Couturat, Paris: Félix Alcan Éditeur, 1903.

- *Textes inédits : d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua. Paris: PUF, 1998, c1948.

- *Correspondence: G. W. Leibniz and Samuel Clarke*, ed. by Roger Ariew. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, Inc, 2000.

- *Discours de Métaphysique, Monadologie et autres textes*, édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris : Éditions Gallimard, 2004.

- *Discurso de Metafísica e outros escritos*, apresentação e notas de Tessa M. Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- *Escritos de Dinámica*. Madrid : Editorial Tecnos - SA, 1991.

- *Escritos Filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982.

- *Essais de Théodicée*, ed. par J. Brunschwig. Paris: Garnier-Flammarion, 1969 ; ou em: GP-VI.

- *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

- *Philosophical papers and letters*, ed. Leroy E. Loemker. Dordrecht- Holland: D. Reidel Publishing Company, (1969) 1976.

- *Sistema Novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*, seleção e tradução de Edgar Marques, Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 2002.

- *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, présentation et notes de Christiane Frémont. Paris : GF-Flammarion, 1994.

- *The shorter Leibniz texts*. New York: Continuum, 2006.

2.2 Bibliografia secundária sobre Leibniz

ADAMS, R. M., *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*. New York, Oxford University Press, 1994.

BELAVAL, Y., *Leibniz: Initiation a sa philosophie*. Paris : Vrin, 1962.

BOUTROUX, E., *La philosophie allemande au XII siècle*. Paris: Vrin, 1949.

DASCAL, M., *Leibniz: What Kind of Rationalist? (Logic, Epistemology, and the Unity of Science)*. Springer, September n.13, 2008.

_____, "The balance of reason". In: <http://www.tau.ac.il/humanities/philos/dascal/papers/balancefinalissima.pdf>, 1996.

_____, 'Nihil sine ratione → Blandior ratio', in Poser et al. (Hg.), *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*, herausgegeben von Hans Poser et al., Vorträge, 1. Teil, pp. 276-80.

_____, *The Practical Reason: Leibniz and his controversies*. John Benjamins Publishing Company, 2010.

FICHANT, M., "Da Substância Individual à Mônada". In: *Analytica*, vol.5, nº1-2 (2000), 11-34.

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

GRUA, G.G., *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. Paris: Presses Universitaires, 1953.

_____, *La Justice humaine selon Leibniz*. Paris: Presses Universitaires. 1956

GAUDEMAR, M., *Leibniz de la puissance au sujet*. Paris : J. Vrin, 1994.

HOSTLER, J., *Leibniz's Moral Philosophy*. London: Duckworth, 1975.

JOLLEY, N., *The Cambridge Companion to Leibniz*. San Diego: Cambridge University Press, 1995.

LOPES DOS SANTOS, L.H., "Anotações sobre Leibniz, o Estoicismo, Substâncias e Labirintos". In: Marquers, E. (org.), *Verdade, conhecimento e ação*. São Paulo: Loyola (1999).

- _____, "Leibniz e os futuros contingentes". *In: Analytica*, vol. 3, n. 1 (1998), pp. 91-121.
- MERCER, C., *Leibniz, Aristotle, and Ethical Knowledge*. *In: Pozzo, R., The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy, Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Vol. 39 (2004), 113-148.
- MOURA, C. A. R., *Racionalidade e Crise*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UFPR, 2002.
- NACHTOMY, O., *Possibility, agency, and individuality in Leibniz's Metaphysics*. Dordrecht: Springer, 2007.
- NICOLAS, J. A., "La rationalite morale du monde chez Leibniz". *Studia Leibniziana*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 21 (1992), 163-168.
- _____, "Leibniz e os futuros contingentes". *Analytica*, 3/1, 1998, 91-121.
- PARKINSON, G. H. R. *Leibniz on Human Freedom*. Wiesbaden: Studia Leibnitiana, Sonderheft 2. Steiner, 1970.
- RESCHER, N., "Contingence in the philosophy of Leibniz". *The Philosophical Review*, vol. 61-1 (1952), 26-39.
- _____, "Leibniz on Creation and the Evaluation of Possible Worlds. *In Leibniz's Metaphysics of Nature: A Group of Essays*. Springer, 1 edition (June 30, 1981)
- ROBINET, A., *Architectonique Disjonctive Automates Systémiques et Idéalité Transcendantale dans l'Œuvre de G.W. Leibniz*. Paris: J. Vrin. 1986
- ROINILA, M., *Leibniz on Rational Decision-Making*. Academia de Helsinki: Tese de doutorado defendida em 2007
- RUSSEL, B., *A Filosofia de Leibniz: uma exposição crítica*, trad. J. E. E. Villalobos, H., L., Barros e J. P. Monteiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- RUTHEFORD, D and COVER, J. A., *Leibniz: Nature and Freedom*. Oxford University Press: 2005.
- _____, *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge University Press: 1998.
- SLEIGH JR, R.C., *Leibniz and Arnaud: a commentary on their correspondence*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- SOUZA, A. C. F., *Razão e Liberdade em Leibniz*. Dissertação apresentada no departamento de Filosofia da para a obtenção do título de mestre FFLCH – USP, 2006.

VAILATI, E., "Leibniz on Lock on Weakness of Will". *In: Journal of the History of Philosophy*, 28, pp. 213-228, 1990.

WILSON, C., *Leibniz's metaphysics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.

WOOLHOUSE, R.S., *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical assentments*, 4vol. London an New York: Routledge, 1993.

3. Outras Obras

DELEUZE, G. e GUATARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie*". Paris: Les Editions de Minuit, 2005.

EDMUNDISON, W. A., *Uma Introdução aos Direitos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KENNY, A., *The Rise of Modern Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Volume 3. Oxford University Press, 2008.

KREIMENDAHL, L. (org.), *Filósofos do século XVII: uma introdução* (trad. Benno Dischinger). São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.